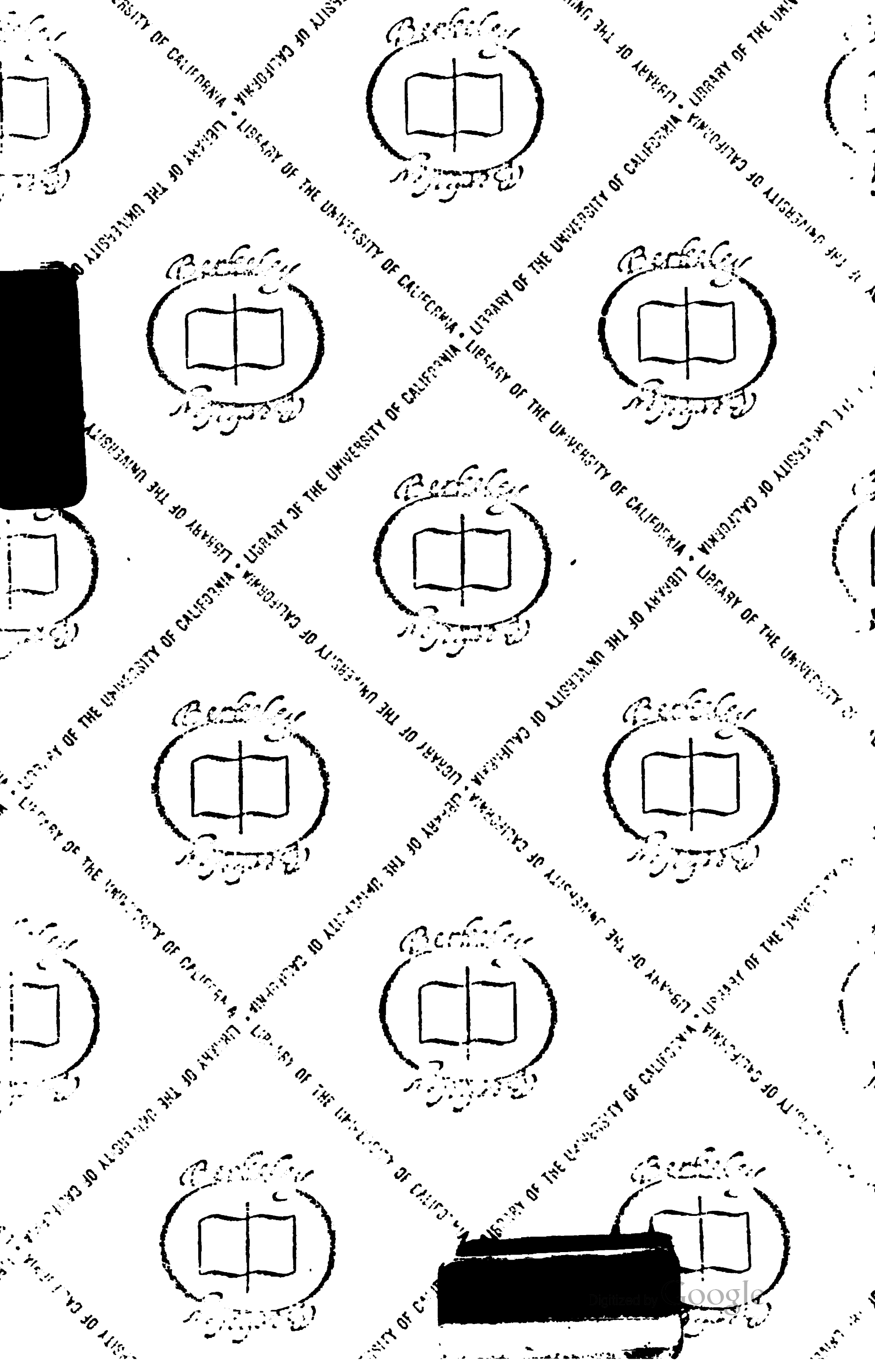
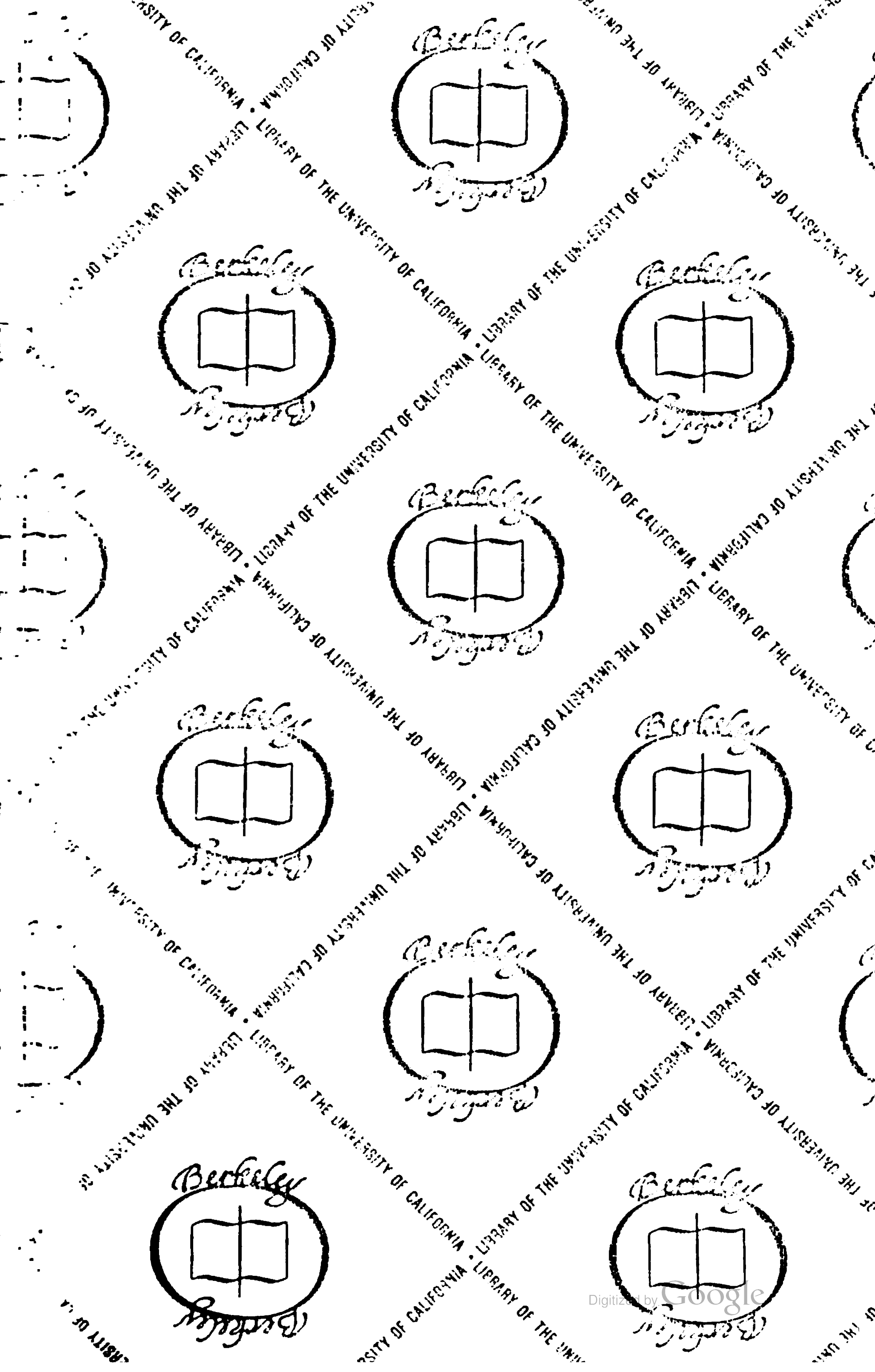






ABHANDLUNGEN

ZUR

PHILOSOPHIE

UND IHRER GESCHICHTE

HERAUSGEGEBEN

VON

BENNO ERDMANN

ZWEIUNDZWANZIGSTES HEFT

RUDOLF KEUSSEN

BEWUSSTSEIN UND ERKENNTNIS BEI DESCARTES

HALLE A. D. S.

VERLAG VON MAX NIEMEYER

1906

BEWUSSTSEIN UND ERKENNTNIS BEI DESCARTES

VON

RUDOLF KEUSSEN

HALLE A. D. S.
VERLAG VON MAX NIEMEYER
1906

Dem Andenken meiner lieben Mutter.

Inhalt.

Die Hauptschriften Descartes' sind in der lateinischen Amsterdamer Ausgabe benutzt, in der die Meditationes 1685, die übrigen philosophischen Werke (Dissertatio de Methodo mit den Dioptrices, die Principia philosophiae, die Passiones animae) 1692 erschienen sind. — Die unvollendeten Schriften (Regulae ad directionem ingenii und Inquisitio veritatis per lumen naturale) werden zitiert nach der Amsterdamer Ausgabe von 1701 (R. Des-Cartes Opuscula posthuma, Physica et Mathematica); die Traktate de homine, de formatione foetus nach der lateinischen Ausgabe von L. de la Forge, 1677.

Die Briefe wurden in der neuen, von Adam und Tannery besorgten Ausgabe der Pariser Akademie benutzt; sie werden zitiert: A. T. unter Angabe des Bandes und der Briefnummer. — Die außerdem benutzte Literatur ergibt sich aus den Anmerkungen.

---

§ 1. Bei Descartes hat der Zweifel in der Zeit der literarischen Darstellung seines philosophischen Systems keine prinzipielle Bedeutung mehr. Er dient hier wesentlich dem propädeutischen Zweck, den Übergang aus der Ungewifsheit zur sicheren Wahrheit zu vermitteln.[1] In dieser Absicht gibt ihm Descartes eine sachliche und eine methodische Grundlage und läfst seine Überwindung durch sachliche und methodische Prinzipien gelingen. Daneben erhält die Darstellung des Gedankenweges, den der Philosoph verfolgt — in dem Discours de la méthode ebenso wie in den Meditationes —, eine reizvolle, persönliche Färbung. Die Erinnerung an die eigenen geistigen Kämpfe kommt hier in gleicher Weise zu Wort wie die auf die Sache gerichtete Reflexion, die den Leser überzeugen und gewinnen will. Zudem erscheint Descartes seine Erfahrung als eine vorbildliche: wie wir alle von Jugend auf Vorurteile angenommen haben, die uns zu Täuschungen führen, so bedarf es nur eines Entschlusses und einer methodischen Selbstbesinnung, um den in uns „verborgenen Reichtum" zu entdecken.[2] Je unverbildeter der menschliche Geist ist, um so leichter gelingt ihm die Verfolgung des Stufenweges zur Wahrheit, der von den einfachsten Erkenntnissen zur Lösung der verwickeltsten Probleme führt. Denn es gibt zuletzt kein isoliertes Wissensgebiet; der gesamte Inhalt unseres Erkennens schliefst sich vielmehr zu einem System, einer „universalis Sapientia", zusammen, in dem alle Glieder miteinander verknüpft und wechselseitig voneinander abhängig sind.[3] — Die Mathematik bietet

---

[1]) Renati Des Cartes ad C. L. R. Epistola: in qua ad epitomen praecipuarum Petri Gassendi Instantiarum respondetur, p. 143 (Amsterd. Ausg.).

[2]) Inquisitio veritatis per lumen naturale, p. 67.

[3]) Regulae ad direct. ingenii, Regula I.

das vollendete Vorbild für den Begriff einer solchen Wissenschaft. Sie ist im Besitz eines allgemeinen Prinzips, des Gröſsenmaſses, und besitzt feste Regeln für seine Anwendung auf Objekte aller Art, sofern sie überhaupt eine solche Anwendung zulassen. — Unter diesem Gesichtswinkel erscheint Descartes die Mathematik als die Wissenschaft schlechthin, ihre Methode als die allgemein gültige.[1] Von hier aus erhebt er die Forderung einer „Mathesis-universalis", derzufolge alle Wissenschaften in einen geschlossenen Zusammenhang gebracht werden sollen.[2]

Gerade die Zusammenhanglosigkeit in dem überlieferten Schulwissen lieſs darum in Descartes schon früh den Zweifel entstehen, ob es den Ansprüchen genüge, welche den Besitz einer einheitlichen Methode für jede Wissenschaft fordern. Ja wir können vermuten, daſs sein mathematisch gerichtetes Denken diesen Anstoſs am entschiedensten empfunden hat, als er den Entschluſs faſste, alle vermeintlich sicheren, in Beziehung auf ihre Grundlagen aber noch ungeprüften Meinungen als ungewiſs zu betrachten, um auf unerschütterlichen Fundamenten nach den Grundsätzen seiner Methode einen Neubau der wissenschaftlichen Erkenntnis aufführen zu können.

Denn die sachlichen Momente, auf die Descartes seinen Zweifel gründet, wiegen im Grunde nicht allzu schwer. Wir müssen uns dabei gegenwärtig halten, daſs die von ihm vor-

---

[1]) Ernst Cassirer, Leibniz System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen. Einleitung: Descartes' Kritik der mathematischen und naturwissenschaftlichen Erkenntnis, S. 5 f., S. 8: „Die Frage nach einer letzten Einheit des Wissens, die von Beginn an gestellt war, treibt uns weiter: die Verschiedenheit der mathematischen Objekte ist aufzuheben in eine grundlegende Einheit der mathematischen Methode. — Aus diesem kritischen Motiv heraus entdeckt Descartes den allgemeinen Begriff der Gröſse und in ihm die analytische Geometrie", vgl. a. a. O. S. 11 u. 16, sowie Regulae etc. XIV, 49 ff.

[2]) Regulae etc. IV. — E. Goldbeck, Descartes' mathematisches Wissenschaftsideal, Inaug.-Diss. Halle 1892, S. 34 f.: „Die Idee der mechanisch-mathematischen Naturauffassung ist bei Descartes zwar zuerst gegeben; aber durch sie gewinnt der herrschende Gedanke der Einheit aller Wissenschaft erst Rückgrat, indem nun diese Einheit diejenige der Mathematik wird, die als Lehre von den Beziehungen der allseitig vergleichbaren Gröſsen allen Problemen zu Grunde liegt", vgl. a. a. O. S. 40 und A. T. V, 514, p. 177.

gebrachten Argumente nur der Tendenz dienen sollen, die dogmatische Annahme zu erschüttern, die Inhalte unserer Sinneswahrnehmung fänden in der wirklichen Welt ihr unserem Bewufstsein entsprechendes Gegenbild. Aber diese Tendenz steht durchaus nicht mit einer die weitere Forschung abschneidenden Skepsis im Bunde,[1]) sondern zielt gerade dahin, durch eine vertiefte Innenschau das Prinzip zu entdecken, von dem aus die Gewifsheit unseres Erkennens nach allen Seiten gesichert werden kann. Demgemäfs läfst Descartes die Welt vor unseren Blicken gleichsam in einem ungewissen Licht verschwimmen, ehe er daran erinnert: nur wenige Schritte sind notwendig, um uns zu überzeugen, dafs auch hinter den Nebeln festes Land liegt.

Indessen, wir verweilen noch bei dem leichteren Spiel dieser auf den Zweifel zugespitzten Gedanken. — Die Sinne, so nimmt Descartes einen oft wiederholten Vorwurf auf, sind unzuverlässige Zeugen. Da sie uns in vielen Fällen täuschen, so ist es angebracht, ihre Aussagen überhaupt als unsicher zurückzuweisen. (Medit. I, p. 6; de Methodo IV, p. 20). Descartes übersieht in diesem Zusammenhang geflissentlich, was er an anderer Stelle wohl bemerkt hat, dafs wir auf eine Sinnestäuschung nur aufmerksam werden können, wenn sich die Daten mehrerer Sinne widersprechen, dafs aber die prüfende Einsicht gar wohl in der Lage ist, die Aussage des einen Sinnes durch diejenigen anderer zu korrigieren und damit, wenn auch nicht unsere Wahrnehmung, so doch unser Urteil vor Irrtum sicher zu stellen. (Medit VI, p. 45.)

Wie Descartes hier nur das dem Zweifel dienliche Moment hervorhebt, so verfährt er auch bei dem zweiten Argument, das er anführt, um unseren Glauben an die Zuverlässigkeit jeder Art von Sinneswahrnehmung zu zerstören. Unser Bewufstsein wandert gleichsam zwischen dem Lande des Wachens

---

[1]) Cf. de Methodo III, p. 18: „Nec tamen in eo Scepticos imitabar, qui dubitant tantum ut dubitent, et praeter incertitudinem ipsam nihil quaerunt. Nam contra totus in eo eram ut aliquid certi reperirem: Et quemadmodum fieri solet, cum in arenoso solo aedificatur, tam alte fodere cupiebam ut tandem ad saxum vel ad argillam pervenirem." — Cf. noch Rationes Dei etc. more Geometr. disposita, Postulata 1; Inquisitio verit. per lumen nat. p. 75 u. 78; A. T. II, 113 u. IV, 332.

und dem des Traumes hin und her. — Wo ist ein sicheres Kennzeichen dafür, dafs wir uns in diesem oder jenem befinden? Und ist nicht vielleicht unser ganzes Leben ein ununterbrochenes Träumen? (Medit. I; Princ. philosophiae I, 4.) — Diese Möglichkeit deutet Descartes nur an;[1]) in ihrem Rahmen würde überdies für unser Bewufstsein der durchgreifende Unterschied zwischen Wachen und Traumleben bestehen bleiben, für den der Philosoph an anderer Stelle in seinen Meditationes ein sicheres Kriterium angibt. (Meditatio VI, am Ende.) Zunächst aber bemerkt er, dafs er ein solches nicht kenne und darum „in der unauflösbaren Dunkelheit der angeregten Schwierigkeiten“ verharren müsse. Sollen diese doch auch gegenüber der Sicherheit, welche die mathematische Einsicht zuletzt noch zu bieten schien, geradezu unüberwindlich geworden sein durch den plötzlich auftretenden Einfall, dafs ein böser Dämon uns in allen Wahrnehmungen und in den auf sie gegründeten Urteilen zu täuschen beabsichtige. Um uns nicht in einer unberechenbaren Scheinwelt zu verlieren und uns fortdauernd betrogen zu finden, bleibt daher nach Descartes nur der Ausweg, uns zunächst eines jeden Urteils über unsere Sinneswahrnehmungen zu enthalten, eine, wie er fühlt, ganz unmögliche Zumutung.[2]) Es bedarf kaum des Hinweises darauf, dafs sie auch völlig unnötig ist. Denn der Tatbestand unserer Erfahrung deutet uns nirgends auch nur die Möglichkeit einer Täuschung durch einen „höchst mächtigen und listigen Betrüger“ an. Fast hat es den Anschein, als habe Descartes die dramatische Spannung seines philosophischen Monologs steigern wollen mit einer Fiktion, der er eine ernsthafte Bedeutung kaum beizulegen vermochte.[3])

---

[1]) Inquisitio verit. per lumen nat. p. 76.

[2]) Medit. I, p. 8.

[3]) In dem Discours de la Méthode fehlt unter den Motiven des Zweifels noch der Gedanke an eine Täuschung durch Gott oder einen Dämon. — Die Principia philosophiae führen ihn in ähnlicher Art auf wie die Meditationes; Meditatio III wird er als „valde tenuis et, ut ita loquar, Metaphysica dubitandi ratio“ bezeichnet, p. 16; vgl. auch das scharfe Urteil von Baumann, Die Lehren von Raum, Zeit und Mathematik in der neueren Philosphie, Bd. I, S. 68. Die Alternative sei für Descartes sehr einfach: „giebt es keinen Gott, so kann er schon physisch nicht täuschen. Welch ein eitles Argument ist dies, dafs die Mathematik Wahrheit scheint, so oft

Doch lassen uns diese einleitenden Betrachtungen über den Cartesianischen Zweifel bereits das Ziel erkennen, welches die philosophische Untersuchung ins Auge gefafst hat. Es ist im wesentlichen dieses: die Inhalte unseres Bewufstseins und demgemäfs auch unserer Sinneswahrnehmungen auf ihre objektive und formale Realität zu prüfen.[1]) Das metaphysische und ontologische Interesse ist das mafsgebende. — Demgemäfs wird es für uns zweckmäfsig sein, diesen Gesichtspunkt ebenfalls voranzustellen, wenn wir die Bestimmungen Descartes über das Bewufstsein festlegen wollen.

---

wir den Blick auf sie richten, so oft wir uns blofs an sie erinnern, zweifelhaft wird; eitel darum, weil es uns mit der Idee Gottes genau so gehen müfste."

[1]) Der Begriff der objektiven Realität der Ideen bezieht sich bei Descartes allerdings zunächst nur auf ihren sachlichen Inhalt, wie er im Bewufstsein angetroffen wird (vgl. Natorp, D.'s Erkenntnistheorie, S. 170, Anm. 6). Infolge einer Wandlung des Sprachgebrauchs würde man Descartes' „objektive Realität" (Responsiones ad prim. Objektiones p. 53: esse in intellectu eo modo quo objecta in illo esse solent") heute durchgängig als eine „subjektive" bezeichnen, sofern die Bedingung vor allem ins Auge gefafst wird, welche das erkennende Subjekt für Form und Inhalt der Ideen darstellt. Bei den Scholastikern wird nach des Aristoteles Vorgang dasselbe Wort „subjectum" für das Subjekt der logischen Aussage wie für die Substanz als Realgrund der Erscheinungen verwandt. Entsprechend wird als „subjektive Realität" das den Erscheinungen zu Grunde liegende metaphysisch Wirkliche angesehen. — Diesen Voraussetzungen verwandt ist die Forderung eines formalen Grundes für die objektive Realität der Ideen bei Descartes. Damit gewinnt er die Brücke, auf der er sogleich zu den Objekten selbst gelangt. Das Fundament für diese Brücke soll der Kausalbegriff liefern. — Eine weitere Ausführung dieser Vorbemerkung folgt im Text.

I.

§ 2. Kant hat gelegentlich, seine eigene erkenntnistheoretische Lehre gegen den Vorwurf des Idealismus verteidigend, die von Descartes eingenommene Position als „empirischen Idealismus“ bezeichnet und zugleich behauptet, die „Existenz der Sachen“, der Körperwelt insbesondere werde damit dem Zweifel freigegeben.[1]) — Ohne dieses Urteil auf seine Berechtigung weiterhin zu untersuchen, dürfen wir in der Charakteristik der Cartesianischen Anschauung als eines empirischen Idealismus einen beachtenswerten Hinweis erblicken. Denn als Grundlage für diesen Idealismus haben wir nach Kants Meinung die Mannigfaltigkeit gegebener Bewufstseinsinhalte, das empirische Bewufstsein anzusehen. Aber die nahe liegende Konsequenz, die Berkeley gezogen hat, dafs die Existenz der sinnlichen Dinge in ihrem möglichen und wirklichen Wahrgenommenwerden bestehe, dafs das Esse dem Percipi gleichzusetzen sei, sie liegt Descartes völlig fern. — „Wir können“, so schreibt er an Pater Gibieuf, „keine andere Kenntnis von den Dingen bekommen als mittelst der Ideen, die wir von ihnen gewinnen; und wir können über sie infolgedessen nicht urteilen als diesen Ideen gemäfs und müssen sogar denken, dafs alles, was diesen Ideen widerspricht, vollständig (absolument) unmöglich ist und einen Widerspruch einschliefst“.[2]) — Doch dieses Verhältnis zwischen den Ideen und den Dingen wird von Descartes durchaus als ein solches zwischen zwei metaphysischen Beziehungspunkten angesetzt. Die Ideen sind „en moy“, die Dinge „hors de moy“. Es kann aber dahin kommen, dafs die Dinge und die Ideen sich

---

[1]) Prolegomena, Werke (Ausgabe Hartenstein) IV, 41.

[2]) A. T. III, 262 (19. Jan. 1642).

decken, dann nämlich, wenn die Ideen vollständig und die adäquaten Abbilder des Wesens der Dinge sind. In diesem Falle dürfen wir glauben, „que tout ce qui se trouve en ces idées, est nécessairement dans les choses". — Allein die Feststellung der gewünschten Kongruenz bedarf durchgängig einer weiteren Überlegung und verstandesmäfsigen Nachprüfung; nur an einer Stelle wird sie unmittelbares Erlebnis. Im Selbstbewufstsein werden wir unserer Existenz und unseres Wesens unmittelbar bewufst.[1]) Es gibt hier keine Zwischenstufen: Das im Bewufstsein erfafste Objekt fällt mit dem Subjekt des Bewufstseins zusammen.[2])

Ob Descartes seinen berühmten Satz „cogito, ergo sum" in Anlehnung an die Tradition formuliert hat, mag zweifelhaft erscheinen. Der Discours und die Meditationen erwecken den Eindruck, dafs die Gewifsheit dieser Erkenntnis und der an sie anknüpfenden Reflexionen den Enthusiasmus und die Höhenstimmung in dem Philosophen wachriefen, über welche die dürftigen und geheimnisvollen Mitteilungen seines Tagebuches im November 1619 berichten.[3]) — Jedenfalls tritt in der Antwort, die er auf den Vorhalt von Parallelen zu seinen Gedanken bei Augustin gibt, das Bestreben hervor, die Originalität und Besonderheit seiner Deduktion zu wahren. Er bemerkt, wie bei Augustin die Absicht vorwalte, in dem Verlauf des Selbstbewufstseins ein menschliches Analogon zu dem göttlichen trinitarischen Emanationsprozefs aufzuweisen, während seine Beweisführung die Selbsterkenntnis des Geistes als einer immateriellen

---

[1]) Allerdings weist Descartes in der Ausführung seiner Gedanken der Gottesidee die gleiche Evidenz zu.

[2]) Vgl. die Ausführung bei A. Koch, Psychologie D.'s S. 24; „Der Satz cogito ergo sum entstand, als der Zweifel als Tätigkeit des Geistes gedacht, sich selbst zum Gegenstand machte ... Zweifeln heifst denken, geistig tätig sein; Tätigkeit ist etwas, selbst eine Art des Seins. Das Sein ist mit Tätigkeit in gewisser Art völlig identisch, wie Tätigkeit und tätig sein, und umgekehrt nicht sein und nichts sein. Die Einsicht dieser denkbar innigsten Verknüpfung und völliger Identität von Sein und Denken in dem Denkakt ist nach Descartes sowohl klar d. h. abgegrenzt gegen anderes Sein, als auch distinkt d. h. abgegrenzt in eigener Sphäre; es ist eine „clara et distincta perceptio".

[3]) Vgl. Kuno Fischer, Geschichte der neueren Philosophie; 1. Band, D.'s Leben, Werke und Lehren, 4. Aufl., 1897, S. 174 f.

Substanz zum Ziele habe.[1]) Aber er freut sich mit Augustin zusammenzutreffen, wenn es auch nur dazu dienen sollte „pour fermer la bouche aux petits esprits qui ont tasché de regabeler sur ce principe“.[2])

Denn in Hinsicht auf seine Gewiſsheit könnte dieses Prinzip nach Descartes' Meinung gar wohl eines autoritativen Schutzes entbehren. Es ist jedem Zweifel entrückt[3]) und stellt in der Formulierung ‚cogito ergo sum‘ den ersten und sichersten Satz dar, der dem methodisch Philosophierenden aufstöſst.[4]) Gleichsam auf Felsgrund wird damit das Fundament der Philosophie errichtet.[5]) Soll für diese als Erkenntnisgrundlage eine unmittelbare Gewiſsheit gesucht werden, so bietet sich dazu kein besseres Prinzip als die Existenz eines Wesens, das uns bekannter ist als alle anderen.[6]) Die Betrachtung der eigenen Existenz und im Zusammenhang mit ihr die Selbstgewiſsheit der Persönlichkeit als inneres Erlebnis stellen uns eine letzte, nicht weiter ableitbare Tatsache vor Augen.[7]) Sie wird intuitiv erfaſst[8]) und nicht etwa erst als eine Folgerung aus der Prämisse: „illud omne quod cogitat, est sive existit“. Der Reflexion geht eben die unmittelbare Erfahrung vorher: es vermag niemand zu denken, auſser er existiert.[9]) Und wenn hier der

---

[1]) A. T. III, 219 (Nov. 1640); — cf. auch III, 222; IV, 347, p. 113 und V, 517, p. 166. Bei Augustin sind zu vergleichen: De Trinitate X, 10, X, 14 und XIV, 7: „nihil enim tam novit mens, quam id, quod sibi praesto est, nec menti magis quidquam praesto est, quam ipsa sibi.“ Die von Descartes besprochene Stelle findet sich: de Civitate Dei XI, 26: „sine ulla phantasiarum vel phantasmatum imaginatione ludificatoria mihi esse me idque nosse et amare certissimum est. Nulla in his veris Academicorum argumenta formido dicentium: Quid si falleris? Si enim fallor, sum. Nam qui non est, utique nec falli potest; ac per hoc sum, si fallor“. Cf. Medit. II, p. 9. — Über das Problem der Gewiſsheit bei Augustin vgl. G. v. Hertling, Augustin, Mainz 1902, S. 41.

[2]) A. T. III, 219.

[3]) De Methodo IV, p. 21.

[4]) Princ. phil. I, 10; cf. I, 7.

[5]) Respons. ad VII, Object. p. 129.

[6]) A. T. IV, 440 (Juni oder Juli 1646): „un Estre, l'existence duquel nous soit plus connuë que celle d'aucuns autres.“

[7]) Respons. ad prim. Object. p. 55: „quae a nulla causarum serie dependet.“

[8]) Regula ad direct. ingenii, Reg. III.

[9]) Respons. ad secund. Objekt, p. 74.

Tatsache noch ein logisches Gewand gegeben zu sein scheint, so zeigen andere Stellen, dafs Decartes die in ihr vorgefundene Gewifsheit nicht als eine logisch abgeleitete betrachtet wissen will, sondern als ein psychisches Erlebnis, das in dem Lebens- oder Eigengefühl des Individuums zum Ausdruck kommt. Dafs wir Bewufstsein haben und dafs wir sind, braucht uns nicht vordemonstriert und durch Unterricht beigebracht zu werden, der Geist „fühlt, sieht und ergreift es" ohne weitere Vermittelung.[1]) — Was auch der Inhalt meines Bewufstseins sei, und wie sehr mein Urteil irren mag, wenn ich diesen Inhalt auf die Welt der Objekte übertrage, der Bestand meines Bewufstseins als solcher bleibt in jedem Falle unangreifbar. „Cogitatio est; haec sola a me divelli nequit".[2]) Meine Sinneswahrnehmungen können, soweit ihr Inhalt in Frage kommt, Täuschungen sein: „At certe videre videor, audire calescere, hoc falsum esse non potest, hoc est quod proprie in me sentire appellatur; atque hoc praecise sic sumptum nihil aliud est quam cogitare".[3]) — Unser Bewufstsein stellt in seinem ganzen Verlauf wie in jedem Augenblick dieses Verlaufs eine Tatsache dar; diese Tatsache besitzt Realität,[4]) ist Etwas, ein Sein. — Der Seinsbegriff wird bei dieser Betrachtungsweise unmittelbar von dem Faktum der psychischen Erlebnisse abgezogen. Die Evidenz des Urteils „cogito ergo sum" beruht auf seinem analytischen Charakter. Im lebendigen Bewufstsein erfassen wir das Leben des Seins. — Descartes zieht daraus selbst die Konsequenzen: „si vel per momentum temporis cogitare desi-

---

[1]) A. T. V, 511 (März oder April 1648): „vostre esprit la (conoissance de cette proposition: je pense, donc je suis) voit, la sent et la manie." — Inquis. verit. per lum. nat. p. 87. Der Inhalt der Begriffe cogitatio, existentia ist uns per testimonium internum bekannt, sowie wir nur durch Anschauung weifs gefärbter Flächen wissen, was weifse Farbe sei. — Ähnlich auch Respons. sextae, p. 155.

[2]) Medit. II, p. 10 — Im französ. Text lautet die Stelle im Zusammenhang: „je trouve icy que la pensée est un attribut qui m'appartient: elle seule ne peut estre détachée de moy. Je suis, j'existe: cela est certain."

[3]) Medit. II, p. 12, cf. Princ. phil. I, 9 u. 11; vgl. auch die Briefe A. T. I, 104, S. 513 f. und II, 113, S. 37 f.

[4]) Vgl. dazu auch Leibniz, Nouveaux Essais, Liv. II, Chap. XXVII, § 13 (Ausg. Erdmann, S. 281) „Or si les expériences internes immédiates ne sont point certaines, il n'y aura point de vérité de fait, dont on puisse être assuré"; cf. l. c. Liv. IV, Chap. II, § 1, p. 340 f.

nerem, quamvis interim et meum corpus et mundus et caetera omnia quae umquam imaginatus sum revera existerent, nullam ideo esse rationem cur credam me durante illo tempore debere existere";[1]) und ähnlich in positiver Wendung des Gedankens: „repugnat enim, ut putemus, id quod cogitat eo ipso tempore quo cogitat, non existere";[2]) endlich begegnet uns in den Meditationen die gleich scharfe Formulierung: Der Satz „ego sum, ego existo" ist gewifs „Quamdiu autem? „nempe quamdiu cogito; ...... sum igitur praecise tantum res cogitans, id est mens sive animus sive intellectus sive ratio, voces mihi prius significationis ignotae".[3]) Die gleichen Tatsachen, eben meine psychischen Erlebnisse, ergeben sich für die Analyse als die letzten Elemente, auf welche die psychologische wie die erkenntnistheoretische Betrachtung zurückzugehen haben. Der Seinsbegriff wird zu einem völlig leeren, wenn er nicht durch die Inhalte unseres Bewufstseins erfüllt wird. Unsere eigene Existenz begreifen wir nur als den kontinuierlichen Zusammenhang unserer Erlebnisse, das Ich als den Inbegriff unserer psychischen Phänomene.[4]) Diese sind gegeben, sie existieren d. h. „kürzer: ich bin".[5])

Die hier entwickelte Interpretation des cogito ergo sum erschöpft noch nicht völlig die Bedeutung des Satzes im Sinne Descartes'; er legt ihm noch einen weiteren Inhalt unter, den wir erörtern müssen. Zuvor aber sei hervorgehoben, dafs aus den nicht selten schillernden, und selbst nicht ganz widerspruchslosen Äufserungen unseres Philosophen sachlich die vorstehende Auffassung als die nächstliegende sich ergibt; sie ist auch die historisch am meisten empfohlene.

So bemerkt schon Hobbes:[6]) „ex eo quod cogito sive phantasma habeo, sive vigilans sive somnians, colligitur, quod

---

[1]) De Methodo IV, p. 21.

[2]) Princ. phil. I, 7. — An dieser Stelle blicken allerdings auch D.'s metaphysische Voraussetzungen über das Verhältnis von Substanz und Attribut durch.

[3]) Medit. III, p. 10.

[4]) Vgl. H. Cornelius, Psychologie als Erfahrungswissenschaft, 1897, S. 118 ff.

[5]) Cf. Kas. Twardowski, Idee und Perception bei Descartes, Wien 1892, S. 27/28.

[6]) Objectiones III, ad Medit. secund., p. 92.

sum cogitans. Ex eo quod sum cogitans sequitur, Ego sum, quia id quod cogitat, non est nihil." — Als eine tautologische Aussage erklärt auch Spinoza in seinem Prinzipien der Cartesianischen Philosophie [1]) das cogito ergo sum: „unica est propositio, quae huic, ego sum cogitans, aequivalet." — Eine klare und zutreffende Erläuterung zu unserem Satze wird von Arnauld in der Logik von Port-Royal [2]) gegeben; es gilt ihm als unmöglich „de séparer l'être et la vie de la pensée, et de croire que ce qui pense n'est pas et ne vit pas." In einer Anmerkung zu dieser Behauptung wird gesagt, sie scheine einen Zirkel zu enthalten, „puisque les idées de l'être et de la pensée supposent déjà ce qui est en question, l'existence de l'être pensant. Le cogito ergo sum serait un sophisme s'il était une preuve de notre existence." Hiermit wird deutlich die Auffassung vertreten, dafs die Existenz des Denkenden schon vorausgesetzt und unmittelbar erfahren sein müsse, ehe die abstrakten Begriffe des Seins und des Denkens entwickelt und aufeinander bezogen werden können. Wie ein Kommentar hierzu erscheint eine Ausführung in Leibniz' ‚Nouveaux Essais': „Man kann stets sagen, dafs der Satz: ich bin, da er ein solcher ist, der durch keinen andern bewiesen werden kann, von äufserster Evidenz oder eine unmittelbare Wahrheit ist. Und sagen: ich denke, also bin ich, heifst nicht, das Dasein durch das Denken beweisen, weil denken und denkend sein dasselbe ist, und sagen: ich bin denkend schon sagen ist: ich bin. Indessen können Sie diesen Satz aus der Zahl der Axiome mit einigem Grunde auslassen, denn es ist ein faktischer, auf eine unmittelbare Erfahrung begründeter Satz, nicht aber ein notwendiger, dessen Notwendigkeit in der unmittelbaren Übereinstimmung der Vorstellungen erkannt wird. (car c'est une proposition de fait, fondée sur une expérience immédiate, et ce n'est pas une proposition nécessaire, dont on voie la nécessité dans la convenance immédiate des idées.)

---

[1]) Principia Philosophiae Cartesianae. Prolegomena, p. 117 (Bd. III der Editio altera v. van Vloten u. Land, Haag 1895); cf. auch l. c. Pars I, propos. 1, p. 122.

[2]) La Logique ou l'art de penser etc. Nouvelle Édition par Émile Charles, Paris 1878, IV, 1, S. 385.

Im Gegenteil sieht nur Gott allein, wie die beiden Ausdrücke: Ich und das Dasein verbunden sind, d. h. warum ich da bin. Aber wenn man Axiome allgemeiner für unmittelbare oder unbeweisbare Wahrheiten nimmt, so kann man sagen, dafs der Satz: ich bin ein Axiom ist und auf jedem Fall kann man sicher sein, dafs er eine primitive Wahrheit ist."[1]) — Leibniz rechnet ihn zu den angeborenen Wahrheiten, wenngleich er bei Vielen in ausdrücklicher Formulierung niemals bewufst werden mag. Wenn wir aber unsere Aufmerksamkeit auf uns selbst richten, so finden wir, dafs „die Erkenntnis des Seins eingewickelt ist in die, welche wir von uns selbst haben."[2]) Und ebenso ist die Seele sich selbst gleichsam angeboren und mit ihr unsere Vernunft und unser Denken. Von hier aus begegnet Leibniz dem Lockeschen Empirismus und der Behauptung, dafs nichts in der Seele sei, was nicht von den Sinnen komme. — „Mais il faut excepter l'ame même et ses affections. Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, excipe: nisi ipse intellectus."[3])

Zu diesem nativistischen Rationalismus findet sich nun bei Descartes eine von uns bisher übergangene, auffallende Parallele. Bietet das konkrete Bewufstsein als psychologisches Faktum den Ausgangspunkt für die Verfolgung seines metaphysischen Weges im Zusammenhang der vorhergehenden Erörterungen, so finden wir in den Regulae ad directionem ingenii die Untersuchung fast ausschliefslich von logisch-erkenntnistheoretischen Ansätzen aus vorgehen. Zwar begegnet uns auch später in den Meditationen noch die Gleichsetzung von cogitatio mit ratio, intellectus und mens.[4]) — In der Regula VIII wird auf Grund einer solchen Gleichsetzung behauptet „nihil prius cognosci posse quam intellectum, cum ab hoc caeterorum omnium cognitio dependeat et non contra", und als die dringlichste Frage wird aufgeworfen, „quid sit

---

[1]) Nouveaux Essais, IV, 7, § 7. Ausg. Erdmann, S. 362, Übersetzg. von Schaarschmidt, S. 452 f.

[2]) Nouv. Ess. I, 3, § 9, Erdm. S. 219.

[3]) Nouv. Ess. II, 1, § 2, Erdm. S. 223.

[4]) Medit. II, p. 10, vgl. auch A. T. III, 240 (Mai 1641): „Anima in homine unica est, nempe rationalis, neque enim actiones ullae humanae censendae sunt, nisi quae a ratione dependent."

humana cognitio et quo usque extendatur . . .; idque semel in vita ab unoquoque ex iis, qui tantillum amant veritatem, esse faciendum: quoniam in illius investigatione vera instrumenta sciendi et tota methodus continentur." — Auf die rechten Erkenntnismittel und die zutreffende Methode aber mufs die Vernunft vermöge ihrer eigenen Natur stofsen; sie hat gleichsam ein angeborenes Gefühl für die Wahrheit, über das sie zwar in abstracto durch eine Definition des Begriffs der Wahrheit nicht Rechenschaft zu geben vermag, worauf sie sich aber praktisch durchaus verlassen kann. „En effect, on a bien des moyens pour examiner une balance avant que de s'en servir, mais on n'en auroit point pour apprendre ce que c'est que la vérité, si on ne la connoissoit de nature."[1]) — Denn wie uns unsere gesamte psychische Organisation angeboren ist,[2]) so insbesondere dem Intellekt die Kriterien für die Erkenntnis der Wahrheit. — Nur scheinbar wird die Cartesianische Philosophie auf ein psychologisches Faktum gegründet, wie man wohl behauptet hat.[3]) In Wirklichkeit zeigen sich die Fäden, deren Verknüpfung Descartes Erkenntnistheorie und Metaphysik ergibt, an ganz anderen Voraussetzungen befestigt. Sie sind völlig rationalistischer Art; sie wurzeln vor allem in dem Vertrauen auf das Vermögen der Vernunft, die Dinge in ihrer Tatsächlichkeit zu erkennen.[4]) Die Lehre vom „lumen naturale" ist in diese Voraussetzungen einbegriffen. Und zu den Sätzen deren Gewifsheit durch das lumen naturale ver-

---

[1]) A. T. II, 174 (16. Oktober 1639); cf. auch Regulae ad direct ing. XII, p. 39: „Si Socrates dicit se dubitare de omnibus, hinc necessario sequitur, ergo hoc saltem intelligit, quod dubitat; item ergo cognoscit, aliquid posse esse verum vel falsum etc. ista enim naturae dubitationis necessario annexa sunt." Vgl. auch Natorp, D.'s Erkenntnistheorie, S. 30.

[2]) Notae in Programma quoddam, sub finem anni 1647 in Belgio editum etc., p. 185.

[3]) Koch, Psychologie Descartes, S. 2.

[4]) Regulae ad direct. ing. XII, p. 35: „concipiendum est, vim illam, per quam res poprie cognoscimus, esse pure spiritualem." Hieraus ergibt sich auch, dafs der Rationalismus bei Descartes etwa ganz anders ist als der in den Kritizismus umgewandelte Rationalismus bei Kant. Vgl. dagegen das abweichende Urteil bei P. Natorp, Die Entwickelung D.'s von den „Regeln" bis zu den „Meditationen", Archiv f. Gesch. d. Philos., Bd. X, 1897, S. 13 ff.

bürgt wird, gehört auch dieser: ex eo quod dubito, sequitur me esse.[1])

Es entspricht der Vernunftkritik Kants, ihrer Wendung gegen allen dogmatischen Rationalismus, dafs sie die Gültigkeit des Cartesianischen Satzes in dieser logisch-abgeleiteten Form bestreitet. Denn damit werde ein denknotwendiger Zusammenhang zwischen meinem Denken als dem Grunde und meiner Existenz als der Folge behauptet. Eine solche Denknotwendigkeit hinwiederum könne nur unter der Voraussetzung der Gültigkeit des Obersatzes „alles, was denkt, existiert" angenommen werden. Die Eigenschaft des Denkens müsse hiernach alle Wesen, die sie besitzen, zu notwendigen Wesen machen.[2]) In dem Begriff denkender Wesen müfste daher das Dasein als Prädikat enthalten sein. — Nun ist aber das Dasein überhaupt kein Prädikat von irgend einem Ding, und aus dem möglichen Begriff eines Dinges läfst sich demgemäfs auch das Dasein nicht ableiten und als notwendig beweisen.[3]) „Das Merkmal der Notwendigkeit im Dasein," so führt Kant in der Erläuterung zu den „Postulaten des empirischen Denkens überhaupt" aus, „findet seine Anwendung nur im Umkreise gegebener Erscheinungen, und es gilt auch hier nicht von der Existenz der Dinge als Substanzen, weil diese niemals als empirische Wirkungen oder etwas, das geschieht und entsteht, können angesehen werden. Die Notwendigkeit betrifft also nur die Verhältnisse der Erscheinungen

---

[1]) Medit. III, p. 17; vgl. ferner Princ. phil. I, 49, wo der Satz: „is qui cogitat, non potest non existere, dum cogitat" zu den „ewigen Wahrheiten" gerechnet und wie der Satz des Widerspruchs den notiones communes beigezählt wird.

[2]) Kant, Kritik d. r. Vernunft; Transcend. Dialektik, II. Buch: Von den Paralogismen der reinen Vernunft. — Werke (Hartenstein) III, S. 286 Anm.

[3]) Kant, Der einzig mögliche Beweisgrund etc. — Werke II, S. 115 ff. ferner, Kritik d. r. Vernunft. Von der Unmöglichkeit eines ontologischen Beweises vom Dasein Gottes. Werke III, S. 406. — Zu vergleichen ist auch Hume, A Treatise of human nature, Vol. I, Part II, p. 370: „That idea (scil. of existence), when conjoin'd with the idea of any object, makes no addition to it", sowie l. c. Part III, p. 394 und Appendix, Vol. I, p. 555 (Ausgabe Green & Grose, 1898): „We have no abstract idea of existence, distinguishable and separable from the idea of particular objects."

nach dem dynamischen Gesetze der Causalität und die darauf sich gründende Möglichkeit aus irgend einem gegebenen Dasein (einer Ursache) a priori auf ein anderes Dasein (der Wirkung) zu schliefsen.“ [1])

Die vorstehenden kritischen Bemerkungen über das cogito ergo sum erfahren eine positive Ergänzung durch die Interpretation, in der Kant den allein zulässigen Sinn des Cartesianischen Satzes erblickt. Sie ist abgeleitet aus den Annahmen über die transcendentale Deduktion der reinen Verstandesbegriffe.

Das Denken als solches ist „keine Erfahrung“, vielmehr ein transcendentales Bewufstsein, Erfahrung anzustellen; [2]) es ist ein Akt der Spontaneität, durch den ich „meiner selbst in der transcendentalen Synthesis des Mannigfaltigen der Vorstellungen überhaupt, mithin in der ursprünglichen Einheit der Apperception bewufst werde, nicht wie ich mir erscheine, noch wie ich an mir selbst bin, sondern nur dafs ich bin.“ [3]) Denn nur dadurch, dafs ich ein Mannigfaltiges gegebener Vorstellungen in einem Bewufstsein verbinden kann, ist es möglich, dafs ich mir die Identität des Bewufstseins in diesen Vorstellungen selbst vorstelle d. i. die analytische Einheit der Apperception ist nur unter der Voraussetzung irgend einer synthetischen möglich. Der Gedanke: diese in der Anschauung gegebenen Vorstellungen gehören mir insgesamt zu, heifst demnach so viel, als: ich vereinige sie in einem Selbstbewufstsein oder kann sie wenigstens darin vereinigen, und ob er gleich selbst noch nicht das Bewufstsein der Synthesis der Vorstellungen ist, so setzt er doch die Möglichkeit der letzteren voraus, d. i. nur dadurch, dafs ich das Mannigfaltige derselben in einem Bewufstsein begreifen kann, nenne ich dieselbe insgesamt meine Vorstellungen; denn sonst würde ich ein so vielfärbiges verschiedenes Selbst haben, als ich Vorstellungen habe, deren ich mir bewufst bin“. [4]) Ist doch das empirische Bewufstsein von allen Vorstellungen, die ich habe, „an sich zer-

---

[1]) Kritik der r. V. l. c. III, 201.

[2]) D. h. ein Bewufstsein der Bedingungen a priori zu jeder möglichen Erfahrung; cf. Werke, IV, 500.

[3]) Kritik der r. V. l. c. III, 130; vgl. III, 199, Anmerkung 1.

[4]) Kritik d. r. V. l. c. III, 116/117.

streut und ohne Beziehung auf die Identität des Subjekts".[1]) Erst indem die mir gegebenen Vorstellungen unter die ursprünglich synthetische Einheit der Apperception treten d. h. als meine Vorstellungen bewufst werden, bestimme ich mein Dasein in der Zeit.[2]) — Ich überschaue gleichsam die Zeitfolge meiner psychischen Zustände und gelange, indem ich sie auf mich beziehe, zum empirischen Selbstbewufstsein, als dessen Ausdruck der Satz: „ich denke", oder: „ich existiere denkend" gelten kann. Hiermit aber wird „das Denken meinen selbst auf die empirische Anschauung eben desselben Subjekts angewandt".[3]) Eine solche Anschauung hinwiederum ist nicht möglich, aufser wenn ich mich selbst als das gedachte Objekt der Erscheinung betrachte. — Der Satz: „ich denke, oder: ich existiere denkend" ist daher ein empirischer Satz,[4]) „der die Wirklichkeit unmittelbar aussagt".[5]) — Das „cogito" ist dem „sum cogitans" gleichzusetzen, weil jenes „eine unbestimmte empirische Anschauung d. i. Wahrnehmung" „etwas Reales, das gegeben worden und zwar nur zum Denken überhaupt, also nicht als Erscheinung, auch nicht als Sache an sich selbst (Noumenon), sondern als etwas, was in der Tat existiert, und in dem Satze: ich denke, als ein solches bezeichnet wird."[6])

Hiermit sind die Voraussetzungen bezeichnet und die Geltung bestimmt, welche Kant dem Selbstbewufstsein als dem Prinzip der Cartesianischen Philosophie zuerkennt. Ein anderes aber ist es, diese Voraussetzungen in Descartes' Gedankenfolge selbst hineinzutragen und sie, wie allerdings behauptet wird, „im Sinne ihrer eigenen Konsequenz"[7]) umzudeuten. Natorp gelangt bei seinem dahin zielenden, gewaltsamen Versuch dazu, der auf die Tatsächlichkeit des Denkens gegründeten Gewifsheit der eigenen Existenz bei Descartes die reine Apperception Kants zugrunde zu legen.[8]) — Weiter glaubt Natorp forma-

---

[1]) l. c. III, 116.
[2]) l. c. III, 130, Anmerkg.
[3]) l. c. III, 290/291.
[4]) Kritik d. r. V. l. c. III, 290 und 286 Anmerkung.
[5]) L. c. III, 590.
[6]) L. c. III, S. 286/287, Anmerkung; vgl. S. 597.
[7]) Natorp a. a. O. S. 120.
[8]) Natorp a. a. O. S. 42/43.

listisch den Begriff Denken von dem Begriff des Denkenden trennen zu können, um daran die Behauptung anzuschliefsen, dafs der Satz: „Mein Denken fordert einen Denkenden" oder: „Ich denke, also bin ich" ein synthetisches Urteil im Sinne der Kantischen Definition sei.[1]) — Hiergegen bleibt zu entgegnen, dafs das vorliegende Urteil ebenso wie die ihm gleichsinnige Folgerung sich auf das Denken (Bewufstsein) als mein psychisches Erlebnis beziehen; als solches aber ist es etwas Wirkliches, ein Sein. Dieses läfst uns der Prozefs der Selbstwahrnehmung als jenem immanent erkennen. — Soll nun das Urteil die Wirklichkeit unmittelbar aussagen, so mufs auch in ihm die Immanenz des Prädikats an dem Subjekt erhalten bleiben; ihr Zusammenhang kann daher logisch nur ein analytischer sein.

Durchgängig wird denn auch in den neueren Untersuchungen über Fragen der Cartesianischen Erkenntnistheorie diese Auffassung des ‚cogito ergo sum' vertreten. — Wir wollen uns hier neben Twardowski[2]) nur auf Fischer[3]) und Felsch[4]) berufen.

§ 3. Trotzdem bleibt für die Interpretation in Descartes' Ausführungen noch ein Bodensatz zurück, den unsere Untersuchung bisher nicht gelöst hat. Seine Bestandteile bilden die Bestimmungen, durch welche das Bewufstsein als Attribut in Beziehung gesetzt wird zu der ihm untergelegten Substanz, eben der substantia cogitans. — Die einzelnen Phasen dieses Verdinglichungsprozesses klarzulegen, wird unsere nächste Aufgabe sein.

Gegeben ist bisher die Gleichung: cogitatio-existentia, gewonnen aus der Realität der psychischen Erlebnisse; jedes

---

[1]) Kritik d. r. V. l. c. III, 39 f.; Prolegomena l. c. IV, 14, vgl. IV, 23, § 5; Natorp a. a. O. S. 33 und 35.

[2]) Twardowski a. a. O. S. 27/28 und S. 7.

[3]) Ludwig Fischer, Cogito ergo sum, Inaug.-Diss. Wiesbaden 1890, S. 39. „Die ursprüngliche Absicht des cogito ergo sum ist also wohl lediglich, eine identische tautologische, an sich selbstverständliche Aussage zu machen, die eben darum keiner näheren Erörterung mehr bedarf. Es ist insofern etwa gleich: „Ich denke — ich denke wirklich (d. h. mein Denken ist)"; „cogito — cogitans sum — cogitans sum — sum (cogitans)"; vgl. a. a. O. S. 51 unten.

[4]) K. Felsch, Der Causalitätsbegriff bei Descartes. Ztschrft. f. exakte Philos., herausg. v. O. Flügel, Bd. XVIII, 1891, S. 376.

Erlebnis ist ein konkreter Ausdruck für diese Gleichung. „Fieri non potest .... ut ego ipse cogitans non aliquid sim",[1]) oder auch mit unbestimmtem Subjekt: „repugnat enim, ut putemus id quod cogitat, eo ipso tempore quo cogitat, non existere."[2]) Wo daher in einem Bewufstsein der Gedanke „ich bin" aufleuchtet, da ist seine Wahrheit dadurch verbürgt, dafs das Denken „Etwas sein" mufs.[3]) „Sum tamen ... quia cogito."[4]) Wie mich aber mein Bewufstsein, auch wenn es mir eine erträumte Welt vorspiegelt, meiner Wirklichkeit, meines Daseins versichert,[5]) so ergibt sich auf umgekehrtem Wege, dafs meine Wirklichkeit, mein Sein sich als Bewufstsein äufsere. ‚Sum res cogitans', so bezeichnet Descartes immer wieder das vorliegende Verhältnis.[6])

Während nun die Bewufstseinsinhalte wechseln, und uns im Bewufstseinsverlauf bald Sinnesempfindungen, bald Einbildungen oder abstrakte Vorstellungen, endlich auch Willensantriebe und „Leidenschaften" begegnen, finden wir doch alle diese wechselnden psychischen Inhalte bezogen auf ein Bewufstsein, bezogen damit aber auch auf ein Sein: das Ich. — Der räumlich gestaltenden Phantasie, deren Niederschlag so oft im sprachlichen Ausdruck nachzuweisen ist, gibt auch Descartes nach, wenn er das vorliegende logische Verhältnis nach Analogie räumlicher Beziehungen begreiflich zu machen versucht. „Je ne mets autre difference entre l'ame et ses idées, que comme entre un morceau de cire et les diverses figures qu'il peut recevoir".[7]) Der Vergleich läfst uns unwillkürlich zurückblicken auf jene Erörterung in der zweiten Meditation, wo Descartes ausführt, dafs die begriffliche Erkenntnis eines in der Sinneswahrnehmung gegebenen Körpers, etwa des Wachses, sich nicht aus seinen wechselnden Erscheinungsweisen ableiten lasse, vielmehr hervorgehe aus einer

---

[1]) Medit. II, p. 14; cf. l. c. p. 9.

[2]) Princ. phil. I, 7; cf. Medit. III, p. 16 und de Methodo IV, 21.

[3]) Ludwig Fischer l. c. S. 39 f. vgl. S. 49.

[4]) Inquisitio verit. per lumen naturale p. 85.

[5]) „Vis tamen imaginandi revera existit" Medit. II, p. 12.

[6]) Medit. II, 11; III, 15. — Princ. phil. I, 52 u. a., besonders noch: Medit. VI, 39 und 43.

[7]) A. T. IV, 347 (2. Mai 1644).

Operation des Verstandes, der die verschiedenen, im Zusammenhang stehenden, sinnlichen Bilder auf einen Gegenstandsbegriff beziehe.[1]) Eine gleichartige Beziehung müſsten wir also zwischen den mannigfachen psychischen Erlebnissen, den Ideen, und der Seele als der res cogitans ansetzen. In beiden Fällen haben wir es mit den Bestimmungen der Dinge zu tun, an denen jene haften.[2])

Von hier aus bleibt nur noch ein Schritt zu tuen, um das logische Verhältnis der Immanenz des Prädikats an dem Subjekt in das metaphysische einer Immanenz der Eigenschaften an der ihnen zu Grunde liegenden Substanz hinüberzuführen. Erleichtert wird dieser Schritt durch die oft bemerkte Eigentümlichkeit der Sprache gleichartige Gegenstände ebenso wie einander ähnliche Qualitäten, Beziehungen oder Vorgänge durch einen substantivischen Ausdruck zu bezeichnen. Die Worte aber wuchsen zu metaphysischen Realitäten aus, am eindruckvollsten in der Ideendichtung Platos. Ihr Geist durchwaltet seither die metaphysische Spekulation. Auch die scholastischen Bestimmungen über das Verhältnis der Substanz zum Attribut und zum Modus sind davon erfüllt. Descartes hat sie ungeprüft aus der Tradition aufgenommen und auch in seine Gedanken über die Bedeutung des Selbstbewuſstseins eingeschoben.

Indem er die Wurzeln des Begriffes cogitatio ins Metaphysische versenkt, gelangt er zu dem ihn bedingenden Grunde, der res cogitans.[3]) Von diesem aber läſst sich zunächst nur sagen, daſs er ein Wesen oder eine Substanz sei (ens sive substantia), „cuius natura est cogitare.“[4]) — Doch müssen dann natürlich sich auch an der substantia cogitans jene Merkmale nachweisen lassen, welche Descartes als wesentlich in den Substanzbegriff aufgenommen hat; sie werden gelegentlich von ihm in die knappe Wendung zusammengefaſst: „ens per

---

[1]) Cf. Medit. II, S. 12 f.

[2]) Princ. phil. I, 65: „optime percipiemus, si tantum ut modos rerum quibus insunt spectemus.“

[3]) Cf. A. T. III, 245. Mit dem Denken ist der Begriff der Seele gegeben als „chose capable de penser à tout ce que nous pensons“.

[4]) A. T. I, 71 (März 1637); de Methode IV, 21; Medit. VI, 39; vgl. auch A. T. III, 250, p. 423 f.; II, 113, p. 38, anima = natura cogitans.

se et ab omni alio diversum." [1]) — Jede psychische Substanz entspricht dieser Forderung: „ex hoc solo, quod unusquisque intelligat se esse rem cogitantem et possit cogitatione excludere a se ipso omnem aliam substantiam, tam cogitantem quam extensam, certum est unumquemque, sic spectatum, ab omni alia substantia cogitante atque ab omni substantia corporea realiter distingui." [2]) — Noch eine andere Definition des Substanzbegriffs haben wir zu berücksichtigen, welche von der Forderung eines formalen Grundes für unsere Wahrnehmungsinhalte ausgeht; sie bedürfen eines solchen, denn: ‚ex nihilo nihil fit' und ‚nullum esse posse nihili reale attributum'. [3]) — Das Verhältnis unserer Wahrnehmungsinhalte oder Ideen zu den aufser uns vorausgesetzten Substanzen, insofern jene als die Wirkungen dieser betrachtet werden, mag zunächst noch unerörtert bleiben. Wir wenden uns zu der durch das natürliche Licht als wahr erkannten Behauptung, dafs das Nichts keine realen Attribute aufweisen könne. [4]) Positiv kann daraus geschlossen werden, dafs dort, wo das Vorhandensein eines Attributs festgestellt wird, notwendiger Weise auch das Dasein einer Substanz, der jenes beigelegt werden mufs, anzunehmen sei. [5]) Denn nur durch ihre Attribute werden die Substanzen erkannt. [6]) Das Verhältnis liegt so, dafs das Attribut die Natur

---

[1]) Respons. quartae, p. 121. — Für den Substanzbegriff D.'s sind namentlich noch zu vergleichen l. c. p. 122 und 124; Princ. phil. I, 51: „per substantiam nihil aliud intelligere possumus quam rem quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum." Cf. Medit. III, 20.

[2]) Princ. phil. I, 60.

[3]) Cf. Rationes Dei existentiam et animae a corpore distinctionem probantes, more Geometrico dispositae. Definitio V und Axioma IV und V. — Dafs der Cartesianische Substanzbegriff in beiden von ihm durchgeführten Fassungen auf die Scholastiker (inbesondere Suarez) und weiter auf Johannes Damascenus und zuletzt Aristoteles zurückgeht, hat Freudenthal nachgewiesen in dem Aufsatz „Spinoza und die Scholastik", cf. Philosophische Aufsätze, Eduard Zeller zu seinem fünfzigjährigen Doktor-Jubiläum gewidmet, S. 121 f.

[4]) Rationes Dei etc. Def. V, Princ. phil. I, 11 und 52; cf. Medit. III, p. 19.

[5]) Princ. phil. I, 11 und 65; cf. A. T. V, 514, p. 156, aus der Aufzeichnung der Unterredung Burmans mit Descartes: „Praeter attributum quod substantiam specificat, debet adhuc concipi ipsa substantia, quae illi attributo substernitur: ut, cum mens sit res cogitans, est praeter cogitationem adhuc substantia quae cogitat etc.;" cf. auch Respons. III, p. 94.

[6]) Princ. phil. I, 62 und 11. — Respons. V ad secund. Obj., p. 62.

einer jeden Substanz ausdrückt, ihre ,immutabilis essentia' offenbart.[1]) Nur mühsam läſst sich daher der abstrakte Substanzbegriff vorstellen;[2]) das Attribut läſst sich überhaupt nicht als etwas Selbständiges denken, wenn es nicht mit der Substanz verwechselt werden soll;[3]) es bildet eben deren ,natura particularis',[4]) ihr ursprüngliches und wesentliches Merkmal. — Nur die ,distinctio rationis' vermag dieses von der Substanz abzulösen;[5]) in der Wirklichkeit muſs das Attribut der Substanz, deren Natur es bildet, immer anhaften.[6]) — Die Substanz ist ja das selbständig Existierende; die Existenz ferner ist gleich der ,essentia existens',[7]) das Attribut aber stellt die essentia dar. Also muſs auch die Substanz immer das Attribut enthalten,[8]) die substantia cogitans demgemäſs immer bewuſst sein.[9]) Die hier hervortretende Konsequenz begegnete um so schärferem Widerspruch, als ihre Anwendung auf Descartes Lehre von den angeborenen Ideen ihre völlige Absurdität darzulegen schien. Descartes sucht sich den gegebenen Schwierigkeiten dadurch zu entziehen, daſs er darauf hinweist, der gröſste Teil unserer psychischen Erlebnisse sei zwar momentan bewuſst, entfalle aber dann völlig oder bis auf unbedeutende Spuren dem Gedächtnis. Insbesondere sei auch der Schlaf nicht als eine Unterbrechung des Bewuſstseins zu deuten, sondern als eine Reihe momentaner Bewuſstseinszustände, die dann nach ihrem Auftreten sogleich wieder verschwänden.[10]) Ferner müsse zugestanden werden, daſs infolge

---

[1]) Notae in Programma etc. p. 179.

[2]) Princ. phil. I, 63.

[3]) Princ. phil. I, 63.

[4]) A. T. V, 525 (29. Juli 1648), Absatz 3.

[5]) Princ. phil. I, 62.

[6]) A. T. III, 262, p. 478: „ce qui constituë la nature d'une chose est tousiours en elle, pendant qu'elle existe; en sorte qu'il me seroit plus aisé de croire que l'ame cesseroit d'exister, quand on dit qu'elle cesse de penser que non pas de concevoir qu'elle fust sans pensée."

[7]) A. T. V, 514, p. 164.

[8]) A. T. III, 250 und 262. Notae in Programma quoddam etc. p. 179.

[9]) Respons V, de iis quae in secund. Medit. objecta sunt. I, 4: „inquis, an ergo existimem animam semper cogitare: sed quidni semper cogitaret, cum sit substantia cogitans?" cf. auch A. T. V, 514, p. 150 und V, 518.

[10]) A. T. V, 525, vgl. l. c. III, 262.

der engen Verbindung zwischen körperlichem und geistigem Leben, der Einwirkung, die dieses von jenem beim Menschen erfahre, das Bewufstsein des Kindes in den ersten Stadien seiner Entwickelung sich noch nicht zu selbsttätigem Denken, zur Richtung der Aufmerksamkeit auf die angeborenen metaphysischen Wahrheiten erheben könne, vielmehr gehe es dort in einem dumpfen Empfindungsleben auf.[1]) Allein die metaphysische Behauptung, ‚ut mens semper actu cogitet', erfährt durch dieses psychologische Zugeständnis keine Einschränkung, da ja das Empfindungsleben von Descartes nur als eine Modifikation des Bewufstseins, als eine ‚affectio' des Geistes betrachtet wird. — Im ganzen aber haben wir hier ein charakteristisches Beispiel für die rationalistische Methode vor uns, mit deren Hilfe Descartes auch psychologische Fragen beantwortet. Aus der metaphysischen Verhältnisbestimmung von Substanz und Attribut wird a priori entschieden, dafs der Bewufstseinsverlauf ein kontinuierlicher sein müsse.[2]) Die fundamentale Bedeutung, welche das Gedächtnis für ein Erkennen des Zusammenhanges unter unseren psychischen Erlebnissen hat, wird dagegen, wenn auch nicht übersehen, so doch hier als nebensächlich behandelt.[3])

Es ist nicht ohne Interesse, auch an dieser Stelle die verwandten Gedanken bei Leibniz zum Vergleich heranzuziehen, um so mehr, weil auch er den Satz, dafs die Seele nie ohne Bewufstsein sei, auf ein metaphysisches Prinzip gründet, dem dann die psychologische Erfahrung angepafst wird.[4]) — Die

---

[1]) A. T. III, 250, p. 423 f.

[2]) Man vergleiche hierzu die Kritik Lockes in dem Essay concerning human understanding II, cp. I, § 10: „We know certainly by Experience, that we sometimes think, and thence draw this infallible Consequence, that there is something in us, that has a Power to think: But whether that Substance perpetually thinks, or no, we can be no farther assured, than Experience informs us. For to say, that actual thinking is essential to the Soul, and inseparable from it, is to beg what is in question, and not to prove it by Reason: which is necessary to be done, if it be not a selfevident Proposition."

[3]) Respons. V, in secund. Medit. I, 4. In den Regulae dagegen wird das Gedächtnis als Bedingung für den Zusammenhang unserer Erkenntnis nachdrücklich hervorgehoben.

[4]) Cassirer, Leibniz System, macht den Versuch, auch das Prinzip der Kontinuität bei Leibniz aus den logischen Voraussetzungen des Systems

Substanzen oder Monaden sind lebendige Kräfte. Denn im Begriff der Kraft liegt die Tendenz zur Wirksamkeit (tendance à l'action) und sie bleibt nie ganz ohne Wirkung.[2]) Infolgedessen unterliegen alle Substanzen einer beständigen Veränderung (changement perpetuel.)[3]) und diese ist eine gesetzmäſsige.[4]) Der gegenwärtige Zustand hat sich in jeder Monade aus dem vorhergehenden als eine natürliche Folge entwickelt, Bewegung aus Bewegung, Vorstellung aus Vorstellung.[5]) Der Zusammenhang ist in beiden Fällen nach dem Gesetz der Kontinuität ein lückenloser. Die Folge davon ist, daſs es keine bewegungslosen Körper und keine bewuſstlosen Seelen geben kann.[6]) Das Bewuſstsein muſs „une action essentielle de l'ame" sein.[7]) — Die scheinbar widersprechende

zu begreifen; vgl. besonders a. a. O. S. 169: „In der Philosophie vor Leibniz bedeutete die Stetigkeit im ganzen eine „Eigenschaft" eines Dings oder ein Merkmal eines fertig vorhandenen Begriffs: unter dieser Voraussetzung wurde sie in Frage gestellt oder zu beweisen gesucht. Dies gilt vom συνεχές der Eleaten bis zu Descartes' Begriff des stetigen Raumes hin. Über diese Auffassung schreitet Leibniz hinaus, indem sich ihm das Problem des Kontinuums in das Problem der „Kontinuation" auflöst. Die Stetigkeit wird zur Charakteristik nicht eines Dinges, sondern einer Entwicklung, nicht eines Begriffs sondern eines Verfahrens"; cf. auch S. 183 ff., 185, 188 ff. — Ferner unterschiebt Cassirer dem Leibnizschen Begriff der Kraft die Bedeutung einer mathematischen Funktion, die „eine Resultante gedachter Beziehungen zwischen empirischen Anschauungen" darstellen soll, a. a. O. S. 307, S. 349 ff. Diese Umdeutung der Monadologie wird auch in der weiteren Behauptung durchzuführen versucht, daſs im Sinne von Leibniz „die Realität der Veränderung der Substanzialität des Daseins vorausgesetzt werden müsse. Die Identität des Bewuſstseins sei selbst nur auf Grund seiner Kontinuität möglich." Das Ich sei „das beharrende Gesetz in der stetigen Erzeugung der Reihe seiner Phänomen" a. a. O. S. 337 und S. 359. Im Zusammenhang der von Cassirer angezogenen Beweisstellen (z. B. Ausg. Erdmann S. 151 f.) findet sich kein Satz, der tatsächlich seine Interpretation zu stützen vermöchte.

[2]) Nouv. Essais, II, 1, § 2 (Erdm. p. 223); cf. Monadologie § 15.

[3]) Théodicée § 396 Erdm. p. 618); Monadologie § 10.

[4]) „chacune de ces substances contient dans sa nature legem continuationis seriei suarum operationum, et tout ce qui lui est arrivé et arrivera." Lettre à Mr. Arnauld (Erdm. p. 107).

[5]) Monadologie § 23, cf. § 13 und § 22 und Théodicée § 403 p. 620.

[6]) Reflexions sur l'essai de l'entendement humain (Erdm. p. 137); cf. Nouv. Ess. II, 1, § 9. p. 223.

[7]) Nouv. Ess. II, 19, § 4, p. 246.

Erfahrung einer Unterbrechung des Bewufstseins im Schlaf, wird von Leibniz mit der Bemerkung abgewiesen, dafs dem Erwachen schon ein Zustand dumpfen Empfindens vorhergegangen sein müsse und ein Zustand eigentlicher Bewufstlosigkeit überhaupt nicht denkbar, selbst der Tod nur eine Art Betäubung sei.[1]) Denn „nichts kann mit einem Schlage entstehen, der Gedanke so wenig wie die Bewegung.“[2]) „Alles geschieht in der Natur allmählich und nichts durch einen Sprung.“[3])

Wir kehren zu Descartes zurück, um zunächst darauf hinzuweisen, dafs auch bei ihm sich Ansätze zu einer Bestimmung der substantia cogitans finden, die sie wie ein psychisches Kraftzentrum erscheinen lassen. Sie gilt ihm als „res in se habens facultatem cogitandi“;[4]) er schreibt ihr eine „vis cognoscendi“ zu.[5]) Das Bewufstsein als ihr unabtrennbares Attribut bildet ihr „inneres Prinzip, aus dem die verschiedenen Arten des Bewufstseins, wie Bejahen, Verneinen usw. auftauchen und dem sie anhaften“.[6]) — Das Bewufstsein ist daher auch viel mehr „quam hic vel ille actus cogitandi, habetque mens a seipsa, quod hos vel illos actus cogitandi eliciat, non autem quod sit res cogitans, ut flamma etiam habet a seipsa, tanquam a causa efficiente, quod se versus hanc vel illam partem extendat, non autem quod sit res extensa. Per cogitationem igitur non intelligo universale quid omnes cogitandi modos comprehendens, sed naturam particularem, quae recipit omnes illos modos, ut etiam extensio est natura, quae recipit omnes figuras“.[7]) — Diese Äufserung steht in einem so auffallenden Widerspruch zu anderen Bestimmungen Descartes über das Bewufstsein, dafs damit von vornherein Schwierigkeiten für ihr Verständnis sich einstellen müssen.[8]) — Das Bewufstsein soll die „natura particularis“ der

---

[1]) Monadologie § 20—23; cf. Nouv. Ess. II, 1, § 11; Erdm. p. 224.

[2]) „Rien ne sauroit naître tout d'un coup, la pensée non plus que le mouvement“, l. c. II, 1, § 18, p. 226.

[3]) Nouv. Ess. IV, 16, § 12, p. 392.

[4]) Meditationes, Praefatio ad lectorem; cf. Medit. VI, p. 39.

[5]) Regulae ad direct. ing. XII, p. 35.

[6]) Notae in Programma etc. p. 179.

[7]) A. T. V, 525 (29. Juli 1648) Absatz 3.

[8]) Eine umschreibende Übersetzung der Stelle gibt E. Grimm, D.'s Lehre von den angeborenen Ideen, Jena 1873, S. 50. — Über die durch sie angeregten Schwierigkeiten vgl. Ludw. Fischer, „cogito ergo sum“ S. 31.

substantia cogitans und kein „universale" sein, und doch wird es an anderer Stelle ganz nominalistisch als ein Name (vox) bezeichnet, der „in meinem Sinne auf alle psychischen Vorgänge anzuwenden ist" (saltem sumendo . . . meo sensu pro omnibus operationibus animae).[1]) Ferner nennt Descartes die substantia cogitans und die substantia extensa als die beiden höchsten Gattungen der Dinge (duo summa genera rerum.)[2]) Da aber ihr Unterschied doch nur aus der Wesensverschiedenheit ihrer Attribute erkannt werden kann,[3]) so müssen auch diese als höchste Gattungen angesehen werden.[4]) Dem entspricht auch, dafs die verschiedenen Arten des Bewufstseins,[5]) seine wechselnden Erscheinungen, als modi cogitationis, ebenso wie die wechselnden Formen der Ausdehnung als modi extensionis bezeichnet werden.[6]) — Hieraus scheint sich mit Notwendigkeit zu ergeben, dafs auf die Gattung „cogitatio" alle Bestimmungen zutreffen, die sie als ein „universale" charakterisieren. Denn die Universalien sollen nach Descartes doch eben nichts anderes sein als die höchsten Gattungen; sie entstehen durch einen Denkprozefs, vermöge dessen eine Idee dazu benutzt wird, um alles Besondere, das unter sich ähnlich ist, zu denken.[7]) Diese Idee wird symbolisch durch ein Wort vertreten, dessen Anwendung auf gleichartige Inhalte möglich und geboten erscheint. In der Ausführung seiner nominalistischen Theorie[8]) schliefst

---

[1]) A. T. II, 113, p. 36; cf. Princ. phil. I, 9.

[2]) Princ. phil. I, 48.

[3]) Denn die Substanzen können nur durch ihre Attribute bestimmt werden, also auch ihre Wesensverschiedenheit nur durch eine Wesensverschiedenheit der Attribute; cf. Respons. IV, 122; Princ. phil. I, 11 u. 52 und besonders Respons. V, p. 61.

[4]) Respons. III, 2, p. 94 f. und fast gleichlautend Respons. VII, p. 111/112.

[5]) De form. foet. a. 3 werden intelligere, velle, imaginari etc. ausdrücklich als functiones oder species cogitationum bezeichnet.

[6]) Notae in Programma etc. p. 179; Medit. III, 15; Princ. phil. I, 65; vgl. auch Claud. Clerselier, Praef. gallicae editioni praefixa et in lat. conversa. — Vor dem Tractatus de homine.

[7]) Princ. phil. I, 59, cf. A. T. III, 190 (24. Mai 1640). Die Universalien werden nicht von der imaginatio, sondern nur vom intellectus gebildet „qui ideam ex seipsa singularem ad multa refert"; cf. Regulae etc. VI, p. 15.

[8]) J. Baumann, Die Lehren von Raum, Zeit und Mathematik in der neueren Philosophie, Bd. I, Descartes, S. 100: „Er (Descartes) spricht wie

sich nun Descartes ohne weiteres an den Formalismus der scholastischen Logiker an und nennt als Universalien die ‚quinque voces' des Porphyrius: genus, species, differentia, proprium et accidens.[1]) — Hiernach könnte man den Begriff cogitatio sogar unter verschiedenen Gesichtspunkten als ein Universale gelten lassen, als ein genus zu den verschiedenen Arten des Bewufstseins, als eine species der geschaffenen Substanzen überhaupt, als das proprium der substantia cogitans. — Wenn Descartes in dem oben angeführten, an Arnauld gerichteten Briefe[1]) das ausdrücklich ablehnt und die natura particularis des Bewufstseins gegenüber den Universalien betont, so weicht er damit augenscheinlich einer aus seiner Annahme der traditionellen nominalistischen Begriffsbestimmung des Universale fliefsenden, und von ihm selbst an anderer Stelle gezogenen Konsequenz aus. Die Verwickelung seiner hierher gehörigen Äufserungen aber ergibt sich, wie er in dem gleichen Briefe einräumt, aus der Zweideutigkeit (ambiguitas) des von ihm verwandten Wortes „cogitatio"; er bemerkt zugleich, dafs er sich bemüht habe, sie in Artikel 63 und 64 des ersten Teiles der Prinzipien zu heben. Bei einer Nachprüfung der angezogenen Stellen zeigt sich nun auf der einen Seite die uns bekannte Gleichsetzung von cogitatio mit substantia cogitans, auf der anderen Seite begegnen wir dem Hinweis, dafs mit dem Worte ‚Bewufstsein', insofern es verschiedene Bewufstseinsvorgänge gebe, eben diese als modi der Substanz auf Grund der Gleichartigkeit ihres Gegebenseins bezeichnet werden können.[2]) — Descartes bedient

---

ein Nominalist; er würde von sich aus anders haben reden müssen; vielleicht ist die ganze Stelle nicht aus seinem Geist, sondern aus seiner Erinnerung geschrieben, aus der Erinnerung seiner in der Schule gelernten Philosophie. Nach Suarez ist das Allgemeine ein Werk des Intellekts mit einem Fundament in den Dingen, dieses Fundament ist die Ähnlichkeit; auf Grund der Ähnlichkeit des Einzelnen entspringt aus der Betrachtung desselben das Allgemeine." Aus Suarez führen wir zum Vergleich an: „Naturas fieri actu universales solum opere intellectus, praecedente fundamento aliquo ex parte ipsarum rerum, propter quod dicuntur esse a parte rei potentia universales." Metaph. Disp. VI, 2, 1.

[1]) Princ. phil. I, 59.

[2]) Cf. die kurze Widerlegung der Einwürfe Gassendis auf die Meditationen Renati Des Cartes ad C. L. R. Epistola, p. 144: cogitatio „tum

sich also des gleichen Wortes für das unveränderliche Wesen der substantia cogitans und für die in ihr wechselnden Bewufstseinszustände,[1]) die allerdings nur denkbar sind unter Voraussetzung der Substanz, die sie trägt und ihrer besonderen Natur, deren modi sie sind.[2]) Für unser Erkennen aber bildet das Bewufstsein als metaphysische Bestimmung der geistigen Substanzen nicht nur ihr wesentliches und unverlierbares,[3]) sondern auch ihr ursprüngliches Merkmal,[4]) das nur durch sich selbst begriffen werden kann; denn alle besonderen Arten des Bewufstseins sind, wenn auch nicht vollständig, so doch synthetisch in ihm enthalten.[5])

Allgemein lassen sich nun die Dinge, auch wenn sie nur Fiktionen unseres Geistes sind, nicht ohne ihr wesentliches Merkmal vorstellen; im Gebiete des Unbestimmbaren verharrend würden sie auch unserer Erkenntnis unzugänglich bleiben.[6]) Selbst der abstrakte Substanzbegriff gewinnt allein einen Sinn, wenn man mit ihm die Merkmale des Seins und der Dauer verbindet,[7]) der Begriff der res cogitans nur durch das Attribut des Bewufstseins, der Begriff der res extensa durch das Attribut der Ausdehnung. — Neben diese recht eigentlich wesentlichen und charakteristischen Merkmale der Dinge, welche ihre natura particularis begründen und ihre Unterscheidung von anderen, dem Wesen nach verschiedenen Substanzen ermöglichen, treten jedoch noch Merkmale allgemeineren Charakters, die sich auf

---

pro re cogitante, tum pro istius rei actione accipi potest;" vgl. ferner Resp. III, p. 93.

[1]) „Immutabilis essentia" — „modus qui possit mutari". Notae in Programma etc. p. 179.

[2]) Princ. phil. I, 53.

[3]) „Neque enim ulla res potest propria essentia privari", A. T. III, 250, p. 423.

[4]) „Cum enim primitivae sint (scil. notiones: cogitatio et extensio), non potest illarum quaelibet nisi per seipsam intelligi," A. T. III, 302.

[5]) Cf. Cl. Clerselier praef. gallicae edit. praef. et in lat. conversa; vor dem tract. de homine. — Zu A. T. V. 525, Absatz 3: „recipit omnes illos modos", d. h. der Geist nimmt bald diese bald jene Form des Bewufstseins an, doch unter Wahrung seiner eigenen Natur, die für jede dieser Formen das Bewufst- sein fordert.

[6]) Princ. phil. I, 63 cf. I, 11.

[7]) Princ. phil. I, 62.

alle Arten der Dinge erstrecken[1]) und sowohl auf die Welt des Psychischen wie auf die Welt des Physischen anwendbar sind. Als solche Merkmale führt Descartes an: Existenz, Dauer, (Gröſse), Zahl „et universalia omnia".[2]) Sie werden als Attribute im weiteren Sinne (latiori vocabulo) bezeichnet, weil es zwar möglich ist, bei der Wesensbestimmung der Dinge von ihnen zu abstrahieren, bei der Bestimmung der Dinge aber, wie und soweit sie wirklich sind „extra nostram cogitationem", ihre Anwendung immer gefordert wird.[3]) — Wir müssen ferner daran erinnern, daſs diese Universalien ursprünglich nur die Art enthalten, wie unser Denken wirkliche Beziehungen an und unter den Dingen wiederspiegelt.[4]) Die Dauer ist also zunächst der modus, „sub quo concipimus rem istam quatenus esse perseverat; et similiter nec ordinem nec numerum esse quicquam diversum a rebus ordinatis et numeratis, sed esse tantum modos, sub quibus illas consideramus".[5]) — Existenz und Dauer nehmen jedoch unter diesen Bestimmungen eine bevorzugte Stellung ein, weil sie einfacher Art sind „numquam diverso modo se habent ... in re existente et durante".[6]) Für die Dauer bemerkt allerdings Descartes noch ergänzend, daſs ihre Gleichmäſsigkeit festgestellt werde durch die Beziehung auf die Dauer der gleichmäſsigsten und gröſsten Bewegung, der scheinbaren Bewegung der Sonne; das gilt jedoch nur für den praktischen Zweck unserer Zeitmessung. Diese aber ist nur eine mögliche Art, die Dauer überhaupt vorzustellen.[7]) Denn die unmittelbaren Aussagen unseres Bewuſstseins kennen einen so gleichmäſsigen Verlauf im Wechsel der psychischen Inhalte nicht. Ja Descartes geht noch weiter, er leugnet die Notwendigkeit eines kontinuierlichen Zusammenhanges zwischen den einzelnen gegeneinander abgehobenen Momenten,

---

[1]) „Ad omnia genera rerum se extendunt". Princ. phil. I, 48, cf. A. T. III, 302 u. Medit. III, 20. Regulae ad direct. ing. XII, p. 37 werden sie als communes bezeichnet.

[2]) A. T. IV, 418 (1645 oder 1646); cf. l. c. III, 302 und Princ. phil. I, 48.

[3]) A. T. IV, 418.

[4]) Princ. phil. I, 59.

[5]) Princ. phil. I, 55.

[6]) Princ. phil. I, 56.

[7]) Princ. phil. I, 57; vgl. hierzu die Kritik Cassirers a. a. O. S. 93.

die in ihrer Folge unseren Bewufstseinsverlauf bilden. Zwar unser Sein ist, in reale Existenz umgesetzt, immer Bewufstsein; aber unser Sein enthält in sich nur die Bestimmung möglicher, nicht notwendiger Existenz.[1]) Das gilt selbst in jedem Zeitmoment realer Existenz für den folgenden Zeitmoment. Denn kein Zeitmoment hängt von dem vorhergehenden als seine Folge ab; sie bestehen vielmehr unabhängig nacheinander. In den geschaffenen Substanzen, auch in mir als einer substantia cogitans creata, liegt nun keine Kraft, die mich durch sich selbst im Dasein erhielte. — Nur Gott, das ens a se, vermag durch seine ‚realis potentiae immensitas' sich selbst und die Welt zu erhalten, deren ‚conservatio' eine ‚creatio continua' ist.[2]) — In einem Briefe an Arnauld finden wir die Konsequenzen aus diesen Bestimmungen gezogen. Auf seine Frage „utrum rei permanentis ac spiritalis duratio successiva sit an permanens"?[3]) antwortet Descartes: Die duratio des menschlichen Geistes ist von der duratio Gottes völlig verschieden, „quia maniteste cognoscitur successio in cogitationibus nostris, qualis in cogitationibus divinis nulla potest admitti; atqui perspicue intelligimus fieri posse ut existam hoc momento, quo unum quid cogito, et tamen ut non existam momento proxime sequenti, quo aliud quid potero cogitare, si me existere contingat".[4])

Unser Bewufstsein entfaltet sich also in einer successiven Reihe; diese besitzt zeitliche Ausdehnung und ist teilbar; ihre Bestandteile besitzen für sich schon eine Dauer, die so lange währt, als jeder einzelne Bestandteil unverändert in unserem Bewufstsein verharrt;[5]) aufserdem aber schliefst sich ihre Gesamtheit zu dem umfassenden Begriff unserer Lebensdauer zusammen. Dafs jedoch diese nur subjektiv empfundene Dauer wegen ihrer Ungleichmäfsigkeit zum Zwecke der Zeitbestimmung

---

[1]) Rationes etc. more geometr. dispositae, Axioma 10.

[2]) Cf. Medit. III, p. 23; Respons. ad Prim. Obj., p. 58; Rationes etc., Axioma 1 und 2; Princ. phil. I, 21.

[3]) A. T. V, 517.

[4]) A. T. V, 518 (4. Juni 1648).

[5]) A. T. V, 514. Aufzeichnung des Gespräches mit Burman: „quod cogitatio etiam fiat in instanti, falsum est, cum omnis actio mea fiat in tempore et ego possim dici in eadem cogitatione continuare et perseverare per aliquod tempus."

höchst ungeeignet ist, wurde schon hervorgehoben. Aber auch jene objektive, gleichsam ins Räumliche übersetzte Zeitbestimmung, die wir aus den Bewegungen der Gestirne entnehmen, bleibt ein modus cogitandi.[1]) — Soweit bewegt sich Descartes noch im Rahmen der von ihm angenommenen nominalistischen Theorie über den Ursprung der Universalien; auch der Begriff der Dauer erscheint hiernach nur als eine Abstraktion aus unserem empirischen Bewufstsein.[2]) — Nun ist es aber augenscheinlich, dafs Descartes mit diesem Begriff nicht ausreicht; er ist unanwendbar auf Gott, unanwendbar auch auf das Wesen der psychischen Substanzen. In Gott gibt es keine „successio in cogitationibus";[3]) sein Denken und Wirken ist ein zeitloses. — Bei den psychischen Substanzen ferner läfst sich aus keinem Moment ihres Bewufstseins die Gewähr ihrer Fortexistenz im folgenden Moment entnehmen;[4]) in ihrer Natur liegt keine Bestimmung räumlicher oder zeitlicher Ausdehnung, also auch keine Bestimmung der Dauer.[5]) — Da aber Descartes ein Beharren der göttlichen Substanz wie aller geschaffenen voraussetzt, so ist anzunehmen, dafs er für ihre Existenz eine unbestimmbare Dauer festsetzt.[6]) Ihre Bestimmungslosigkeit bildet alsdann den Gegensatz zu der relativen Bestimmtheit der Dauer, die unser Bewufstsein uns vergegenwärtigt.

Ein ähnliches Verhältnis besteht für den Begriff der Zahl; wir sollen ihn unmittelbar aus der Mehrheit unserer Bewufstseinsinhalte gewinnen können,[7]) ebenso auch aus den Mehrheiten der von uns wahrgenommenen Dinge; die so bestimmte Zahl soll von den gezählten Inhalten bezw. Dingen nicht verschieden sein.[8]) — Daneben aber erscheint ein von diesen

---

[1]) Princ. phil. I, 57.

[2]) Meditatio III, p. 20.

[3]) A. T. V, 518.

[4]) Medit. III, p. 23; Respons. ad Prim. Obj. p. 58; Princ. phil. I, 21.

[5]) A. T. V, 514: „non tamen est extensa et divisibilis quoad suam naturam, quoniam ea manet inextensa."

[6]) Cf. Spinoza, Ethica II, Definitio V: „Duratio est indefinita existendi continuatio", dazu die Explicatio: „Dico indefinitum quia per ipsam rei existentis naturam determinari nequaquam potest, neque etiam a causa efficiente, quae scilicet rei existentiam necessario ponit, non autem tollit."

[7]) Medit. III, p. 20.

[8]) Princ. phil. I, 55 und II, 8.

Beziehungen völlig losgelöster reiner Zahlbegriff: „cum .. non in ullis rebus creatis, sed tantum in abstracto sive in genere consideratur".[1]) Für ihn gilt, dafs er ein ursprünglicher, nicht weiter ableitbarer Begriff sei;[2]) alle Zahlen, sofern sie Gezähltes symbolisieren, sind Nachbildungen des reinen Zahlbegriffs.[3]) Dieser kann dementsprechend nur ein reines Produkt des Intellekts und nicht eine der Erfahrung entlehnte Abstraktion sein. — Auch hier befindet sich die nominalistische Definition der Universalien bei Descartes in einem Widerstreit zu seinen rationalistischen Voraussetzungen.

Gelegentlich stellt Descartes den Begriff der Gröfse (magnitudo) den Universalien zur Seite,[4]) jedenfalls mit der Einschränkung, dafs er nicht auf alle Arten der Dinge anwendbar sei. — Denn neben der Figur, Bewegung und Teilbarkeit erscheint die Gröfse als ein modus extensionis.[5]) Die Ausdehnung aber charakterisiert die substantia extensa als kontradiktorisch verschieden von der substantia cogitans; diese ist non extensa, jene non cogitans; es besteht zwischen beiden keine Vermittelung. So zunächst der immer wieder begrifflich festgelegte Gegensatz.[6])

Wir haben ihn hier unter den Gesichtswinkel der Frage zu rücken: ist es möglich mit ihm die Bestimmungen Descartes über das Bewufstsein zu vereinbaren? — In den Bereich des Bewustseins fallen sowohl die sinnlich anschaulichen Phantasievorstellungen wie die Sinnesempfindungen (imaginatio und sensus).[7]) Es sind nun in beiden Fällen zwei Möglichkeiten vorhanden: entweder das Ausgedehnte wird bewufst (etwa

---

[1]) Princ. phil. I, 58.

[2]) A. T. III, 302.

[3]) L. c. „inesse nobis notiones quasdam primitivas (— Descartes führt darunter auch den Zahlbegriff auf —), quae sunt veluti archetypae ad quarum exemplar caeteras nostras cognitiones formamus."; vgl. auch Baumann, die Lehren etc., S. 104, und die zutreffenden Bemerkungen bei Cassirer a. a. O. S. 68 f.

[4]) A. T. IV, 418.

[5]) Princ. phil. I, 48.

[6]) Princ. phil. I, 8 und 53; De Methodo IV, 21; Medit. VI, p. 43 f.; Respons. VI, 156 f. 167; Respons. V, 1. 7.

[7]) A. T. III, 262 (19. Jan. 1642): „Neque enim videtur mihi esse difficile intelligere quod facultates imaginandi et sentiendi ad animam pertineant, quandoquidem illae sunt cogitationum species"; cf. Medit. II,11 und VI, 40.

die Bewegungen auf der Oberfläche der Zirbeldrüse), oder das Bewufstsein wird ausgedehnt. Die metaphysischen Voraussetzungen Descartes erlauben keine von diesen Möglichkeiten; er sucht daher einen künstlichen Ausweg. — Unsere optischen Sinneswahrnehmungen enthalten als die wichtigsten Merkmale: Licht, Farbe, Lage, Entfernung, Gröfse und Figur;[1]) von diesen werden die mathematisch-geometrischen Bestimmungen in ihrem Wesen klarer erkannt als die sinnlichen Qualitäten.[2]) Jene bilden aber die charakteristische Eigenart des wahrgenommenen körperlichen Objekts,[3]) diese ergeben sich aus den besonderen Wahrnehmungsbedingungen des erkennenden Subjekts.[4]) — Aber beide sind in gleicher Weise dem Bewufstsein anschaulich gegenwärtig. Denn indem sich die Seele dem ausgedehnten Objekt zuwendet, bringt sie sich dessen geometrische Beziehungen zu anschaulichem Bewufstsein (imaginatur).[5]) Die imaginatio als ein modus cogitationis nimmt also zugleich Merkmale der Ausdehnung in sich auf.[6]) — Die optische Sinneswahrnehmung d. h. eine bestimmte Art von Bewufstseinsinhalten ist ausgedehnt.[7]) Wir finden diese Konsequenzen besonders in dem Briefe des „Hyperaspistes" ausgeführt:[8]) „vides igitur esse necessarium, ut ad modum rei corporeae, suo tamen pro modulo, extendantur (scil. mens et cogitatio); ut pars cogitationis uni parti objecti, parsque altera parti alteri congruat, uti fit in oculo, cuius singulae partes partibus objecti singulis respondent." — Wer jedoch leugnen wolle, dafs dabei die modi extensionis auch zu Bestimmungen des Bewufstseins würden, der möge sich erinnern, dafs die Seele im Traum auch räumlich ausgedehnte Bilder ohne die Gegenwart und Einwirkung körperlicher Objekte anzuschauen vermöge. Jedenfalls dürfe daher auf diese das Merkmal der Ausdehnung nicht

---

[1]) Diopt. VI, 2.

[2]) Princ. phil. I, 69; Medit. III, 20.

[3]) Princ. phil. I, 65. 71; cf. I, 48 und 53; Medit. VI, 40.

[4]) Princ. phil. IV, 197. 190—195.

[5]) Medit. VI, p. 36; cf. A. T. III, 310; Respons. V, p. 77.

[6]) A. T. V, 537 (Febr. 1649): „nihil sub imaginationem cadit, quod non sit aliquo modo extensum" und die Ausführungen Object. V in Medit. VI, p. 50.

[7]) Regulae etc. XII, p. 34.

[8]) A. T. III, 246 (Juli 1641), Abschnitt 5.

ausschliefslich übertragen werden. — Vielleicht — so lautet eine Bemerkung der Pfalzgräfin Elisabeth, die wir als eine sachliche Ergänzung zu den Äufserungen des Hyperaspistes ansehen können — besitzt die Seele uns unbekannte Eigenschaften, die unsere Überzeugung von ihrer Unausgedehntheit umstofsen, eine neben dem Bewufstsein im engeren Sinne nicht weniger wesentliche Funktion, aus der sich die Ausdehnung ableiten läfst.[1]) — Ganz im Sinne seiner materialistischen Denkweise behandelt Gassendi diese Möglichkeit in den Einwürfen, die er der sechsten Meditation entgegenstellt.[2]) „Quomodo existimes in te subjecto inextenso recipi posse speciem, ideamve corporis quod extensum est?“ Denn die Vorstellung eines Körpers mufs körperlich d. h. ausgedehnt sein; „si partibus careat, quomodo partes repraesentabit? si extensione, quomodo rem extensam? . . .“ Wie auch könnte sich eine unausgedehnte Substanz einer ausgedehnten anpassen? — Denn fassen wir selbst die Seele wie einen mathematischen Punkt auf, so können deshalb die Nerven nicht auch zu mathematischen Linien werden, die in den mathematischen Punkt zusammenlaufen, ebensowenig vermögen die Lebensgeister einen solchen Punkt, den Seelensitz, zu berühren. Sind doch die ‚spiritus animales‘ körperlicher Natur; es ist aber unmöglich, „corpus esse in non loco seu transire per non locum, cuiusmodi est punctum mathematicum.“

Wir bemerken, dafs Descartes erst durch die ihm widerfahrene Kritik in vollem Mafse darauf aufmerksam geworden zu sein scheint, welche Schwierigkeiten seine metaphysische Begriffsbestimmung von Seele und Körper für die Erklärung der Tatsache bietet, dafs wir vermittelst der imaginatio räumlich ausgedehnte Wahrnehmungen machen. Denn unleugbar bilden diese einen Bestandteil unseres Bewufstseins, sie erscheinen wie modi desselben; als solche aber sind sie Ideen, ausgedehnte Vorstellungen, deren objektiver Inhalt wieder ein bestimmt gestalteter Raum, ein modus extensionis ist. — Hier ist die Stelle, an der wir bald nachher die Gedanken Malebranche's sich abzweigen sehen. Wir erkennen durch

[1]) A. T. IV, 311 (1. Juli 1643).
[2]) Object. V, in Medit. VI, p. 50 ff.

unsere Ideen die Körperwelt;[1]) in allen Ideen, die wir von ihr haben, erscheint sie als begrenzte Ausdehnung. Gott aber ist der Ort aller Ideen.[2]) In seinem Wesen fällt nur ihre Begrenzung fort. Die Ideen der Ausdehnung sind daher in Gott zu einer unendlichen intelligibelen Ausdehnung, die eine seiner Vollkommenheiten darstellt, vereinigt.[3]) Zwar liegen diese Überzeugungen Descartes nicht so fern, als die Darstellung seines Systems gewöhnlich erkennen läfst — fast zu jedem der von Malebranche entwickelten Sätze liefert er Ansatzpunkte[4]) —, aber es fehlt ihm das Interesse, von diesen Punkten aus Linien gleichsam ins Unendliche zu ziehen und sich dort in einer theologischen Spitze schneiden zu lassen. Sein Blick ist vielmehr auf das Verhältnis der endlichen Substanzen gerichtet und er beschreibt es, wenn auch hier ein Vergleich möglich ist, wie das Verhältnis zweier Kugeln, die sich berühren und voneinander Bewegungsanstöfse empfangen, die aber nie ineinander eindringen können.

Nicht mehr als eine Berührung besteht auch in dem Falle optischer Sinneswahrnehmung. Descartes umgeht die vorliegende Schwierigkeit zunächst durch eine scholastische Distinktion. Für den objektiven Inhalt einer Idee mufs es zwar eine Ursache geben; doch braucht diese Ursache der Idee nicht zu entsprechen, sie nicht ‚formaliter' in sich zu enthalten, sondern nur ‚eminenter'. Nun sind die Ideen als modi cogitandi alle einander gleich, ihr objektiver Inhalt aber ist verschieden; werden in ihm Substanzen vorgestellt, so wird damit mehr Realität gedacht als in einem Inhalt, der nur Eigenschaften oder Accidenzien der Dinge wiederspiegelt.[5]) Als denkende Wesen sind wir Substanzen. In der Vorstellung,

---

[1]) Oeuvres de Malebranche, Nouv. Édit. par M. Jules Simon, Paris 1842, Bd. II: Recherche de la vérité, Livre III, Chap. 1, p. 241; Chap. 7, 3, p. 262.

[2]) Chap. VI, p. 253; Bd, I: Entretiens sur la Métaphysique, VIII, p. 130.

[3]) L. c. Bd. I: Entretiens etc., p. 121 f. p. 125; Bd. II: Recherche etc., III, p. 256.

[4]) Medit. VI, p. 40: „Per naturam enim generaliter spectatam nihil nunc aliud quam vel Deum ipsum vel rerum creatarum coordinationem a Deo institutam intelligo".

[5]) Medit. III, 18. 20 f.; Respons. II, p. 71; cf. auch die Erörterung: Respons. VI, 7, p. 161 f.

die wir von uns selbst besitzen, steckt daher mehr Realität, als in der Vorstellung irgend eines Körpers, die nur Raumbestimmungen, modi extensionis, in sich enthält. ‚Formaliter' sind solche Bestimmungen aus meinem Wesen nicht ableitbar, aber sie können mir als substantia cogitans ‚accidentell' beiwohnen vermöge einer äufserlichen Beziehung zu anderen Substanzen.[1]) Die Vermittelung für diese Beziehung übernimmt die imaginatio; denn sie ist nichts als die Zuwendung des Erkenntnisvermögens „ad corpus ipsi intime praesens ac proinde existens".[2]) — Indem die Seele in solcher Weise sich räumliche Beziehungen vergegenwärtigt, übt sie eine ihr mögliche, nicht aber eine ihr wesentliche Funktion aus.[3]) Sie gelangt zur Ausübung nur, wenn die „species corporeae" oder „figurae", welche auf Grund physischer Reize auf die Oberfläche der Zirbeldrüse übertragen werden, die Seele zu einer Reaktion veranlassen. Der seelische Prozefs ist hierbei ebensowenig materieller d. h. ausgedehnter Natur wie die Seelensubstanz selbst.[4]) Wenn wir von einer Koexistenz oder genauer Koextension der psychischen Substanzen reden, so bezeichnen wir damit im Sinne Descartes nur die in ihnen liegende Möglichkeit oder das Vermögen, räumliche Beziehungen, Körper verschiedener Gröfse, vorzustellen.[5]) Nehmen wir an, dafs es keine Körper gibt, so fehlt der Seele naturgemäfs auch die Möglichkeit zur Anwendung des in ihr liegenden Vermögens; jede Beziehung zur materiell erfüllten Raumwelt, damit aber auch jede räumliche Bestimmung käme für die Seele in Fortfall.[6]) — Entsprechend erscheint die Erfahrung der tatsächlichen

[1]) Medit. III, p. 18—20.

[2]) Medit. VI, p. 36.

[3]) A. T. III, 262 (19. Jan. 1642), „facultates imaginandi et sentiendi ... non pertinent ad animam, nisi quatenus illa iuncta est corpori, quia nempe tales sunt cogitationum istarum species, ut possit sine illis concipi anima pura"; cf. Princ. phil. I, 53 und A. T. III, 310.

[4]) A. T. V, 537: „nullas substantias incorporeas proprie esse extensas: sed eas intelligo tamquam virtutes aut vires quasdam, quae quamvis se applicent rebus extensis, non idcirco sunt extensae, ut quamvis in ferro candenti sit ignis, non ideo ignis ille est ferrum;" cf. A. T. III, 237.

[5]) A. T. V, 554, p. 347; cf. l. c. p. 342 u. 343; Respons. V, 4, p. 76.

[6]) A. T. V, 554, p. 343: „extensionem quae rebus incorporeis tribuitur, esse potentiae duntaxat, non substantiae; quae potentia cum sit tantum modus in re ad quam applicatur, sublato extenso cui coexistat, non potest intelligi esse extensa"; cf. l. c. p. 342.

Anwendung der facultas imaginandi als ein Beweis für die Existenz der Körperwelt.[1]) — Descartes hält also unbedingt an der Voraussetzung fest, daſs die formale Ursache dafür, daſs wir Ausgedehntes wahrnehmen, zuletzt in ausgedehnten Substanzen gegeben sein müsse.[2]) Wir machen allerdings Wahrnehmungen, deren objektiver Inhalt ausgedehnt ist; aber für diese Wahrnehmungen sind wir causa eminens d. h. sie kommen uns zu auf Grund eines Vermögens der Seele, das in ihr gleichsam einen Kraftüberschuſs darstellt, der gelegentlich[3]) ihrer Berührung mit der Körperwelt, insbesondere durch ihre Verbindung mit dem uns eigenen Körper zur Entladung gelangt. Als seine Wirkung ergeben sich imaginatio und sensus, die uns die räumlich ausgedehnte Welt vergegenwärtigen. Die Ideen, die wir von dieser vermittelst der unserer Seele innewohnenden facultas imaginandi et sentiendi erhalten, können aber zuletzt nichts anderes sein als eine Umsetzung physischer Bewegungen ins Psychische, ein Prozeſs, den Descartes völlig unerklärt gelassen hat.[4]) — Die zuvor schon erwähnten Bemerkungen Gassendis, die, um das Unerklärliche begreiflich zu machen, eine materialistische Auffassung der Seele empfehlen, werden von Descartes mit einer ironischen Wendung abgewiesen. Ein Verhältnis von Wirkung und Gegenwirkung besteht zwar zwischen der Seele und dem ausgedehnten Körper; sie bedient sich seiner. Daſs aber die Seele deshalb selbst ausgedehnt sein müsse, diese Behauptung stehe auf der gleichen Stufe wie die: weil Bukephalus wiehere und also Töne von sich gebe, Töne jedoch zur Musik gehören, so sei Bukephalus zur Musik zu rechnen.[5]) — Versuchen wir den ernsthaften Sinn dieser witzigen Entgegnung auf unser Problem anzuwenden, so läſst sich sagen: aus dem Umstande, daſs unsere Seele die Fähigkeit

---

[1]) Medit. VI, p. 36.

[2]) Princ. phil. I, 53; cf. A. T. III, 262: „il est impossible que je conçoive une figure, en niant qu'elle ait une extension ny une extension, en niant qu'elle soit l'extension d'une substance“; vgl. hierzu die kritischen Bemerkungen bei Cassirer a. a. O. S. 41.

[3]) Cf. Notae in Programma etc., p. 185; vgl. auch Koch, Psychologie D.'s, S. 48.

[4]) Vgl. Felsch, Der Causalitätsbegriff bei Descartes, l. c. S. 401 f.

[5]) Responsiones quintae (De iis quae in sext. Medit. objecta sunt) p. 76.

besitzt, ausgedehnte Körper wahrzunehmen, folgt nicht, dafs sie selbst den ausgedehnten Körpern zuzuzählen sei. Denn jene Fähigkeit bildet kein charakteristisches Merkmal der Seele, deren eigentümliches Wesen das Bewufstsein ihrer selbst und ihrer Zustände ist.[1]) Dieses Bewufstsein aber läfst sich denken „sine imaginatione vel sensu".[2]) Damit sind wir wieder auf den Gedanken zurückgewiesen: Die Ausdehnung ist, wofern sie von dem Bewufstsein vorgestellt wird, für dieses nur eine accidentelle Bestimmung.

Wir sehen, wie Descartes sich aus der Schlinge des vorliegenden Problems durch eine logische Abstraktion ziehen will, ein Verfahren, das auf das engste mit seiner intellektualistischen Psychologie zusammenhängt. Er ist auch hier wieder der Vorgänger von Leibniz in der Bestimmung des Erkenntniswertes unserer sinnlichen Wahrnehmungen, zugleich allerdings der Erbe eines philosophischen Mifstrauens, das mit der Erkenntniskritik überhaupt erwacht ist und auf Plato und noch weiter zurückgeht. — Was wir durch die Sinne begreifen, ist oft sehr dunkel und verworren (sensuum comprehensio valde obscura est et confusa)[3]) und verleitet dann zu falschen Urteilen.[4]) Es ist unmöglich eine klare und deutliche Anschauung des Chiliogons zu gewinnen, dagegen sehr wohl möglich, die geometrische Gesetzmäfsigkeit einer solchen Figur aus ihrem reinen Begriff durch unser Denken abzuleiten.[5]) — Was aber das besondere Beispiel zeigt, das gilt allgemein. Nur der Intellekt erkennt die Wahrheit. Die Sinneswahrnehmung (sensus) und unsere sinnliche Raumanschauung liefern

---

[1]) Medit. III, p. 15.

[2]) Princ. phil. I, 53; cf. A. T. III, 262 und A. T. III, 310. — Koch, Psychologie D.'s, S. 48: „die facultas imaginandi ist von der facultas intelligendi verschieden und gehört insofern nicht zum reinen Wesen der Seele; es gehört aber potentiell dazu und tritt in Aktualität erst dann über, wenn der Seele körperliche Gegenstände und Formen unmittelbar vorgestellt werden oder wenn die Seele sich freiwillig körperlichen Formen zuwendet."

[3]) Medit. VI, p. 40; cf. Medit. III, p. 22: „rerum sensibilium imagines mentis aciem excaecant"; Respons. II, p. 77; A. T. I, 70.

[4]) Medit. VI, p. 41.

[5]) Medit. VI, p. 36; vgl. Goldbeck, D.'s mathemat. Wissenschaftsideal, S. 13; über die verschiedene Schätzung des Wertes der imaginatio für die Mathematik bei D. s. Cassirer a. a. O. S. 37 f.

im besten Falle dazu Hilfsmittel;[1]) sie sind wie Wegweiser, die der Verstand in der rechten Weise lesen mufs, wenn sie orientieren sollen. Weil sie aber somit immerhin einen gewissen Erkenntniswert besitzen (intellectionem nonnullam in suo formali conceptu includunt), so sind sie dem Erkenntnisprozefs zuzurechnen,[2]) zu dessen Vollzug hinwiederum ein erkennendes Subjekt erforderlich ist.[3]) Die facultates imaginandi et sentiendi sind also modi dieses Subjekts.[4])

---

[1]) De Methodo IV, p. 24; Regulae ad direct. ing. XII, p. 32: „solus intellectus ... percipiendae veritatis est capax;" l. c. VIII, p. 24 f.

[2]) Medit. VI, p. 39.

[3]) Medit. VI, p. 39; cf. Respons. III, p. 94.

[4]) Medit. VI, p. 39; cf. Medit. III. p. 15.

II.

§ 4. Den Erkenntnisprozefs baut Descartes auf drei Stufen auf.[1]) Die erste wird bezeichnet durch die physischen Reize, welche von den äufseren Objekten ausgehend die Organe unseres Körpers treffen, und durch die physiologischen Vorgänge, die auf Veranlassung solcher Reize insbesondere in unserem Nervensystem eintreten. Die zweite Stufe bedeutet ein psychisches Geschehen, die Umsetzung jener physiologischen Erregung in Empfindungen der mannigfachsten Art für unsere Seele; die Möglichkeit dazu soll sich aus der „Vermischung des Geistes mit dem Körper" ergeben, ihrer „unio substantialis", wie Descartes an anderen Stellen wiederholt behauptet.[2]) Die dritte Stufe endlich umfafst die Urteils- und Denkvorgänge, durch die wir das auf der vorhergehenden Stufe gebotene Erkenntnismaterial prüfen und ordnen; die Vorgänge dieser Art sind vom Intellekt abhängig.

Wir haben noch einige Erläuterungen zur vorstehenden Beschreibung des Erkenntnisprozesses durch Descartes zu geben, indem wir bei jeder der bemerkten Stufen hervorheben, welchen Beitrag sie zum Bewufstsein, welchen zur Erkenntnis liefert.

Die Reizwirkungen äufserer Objekte auf unser Nervensystem mit Einschlufs des Gehirns müssen, soweit sie wie bei den Tieren nur als physiologische Prozesse zu denken sind, die zur Bildung der formae corporeae, imagines, figurae, species

---

[1]) Respons. VI, p. 163 f.

[2]) Respons. IV, p. 120 und 125; Medit. VI, p. 41; cf. de Methodo V, p. 37; Princ. phil. I, 48; A. T. III, 266 (an Regius) ad sept. thesim; ähnlich A. T. III, 258.

corporeae[1]) auf der Oberfläche der glandula führen, als völlig unbewufst angenommen werden. ‚Anima sentit, non corpus.‘[2]) Daher ist es möglich, dafs in den Fällen intensiver geistiger Konzentrierung, wo der Geist hingenommen von den ihn beschäftigenden Ideen für seinen Körper gleichsam abwesend ist, die physischen Reize mit entsprechenden physischen Folgen fortbestehen, ohne Empfindungen oder irgend ein Bewufstsein erwecken zu können.[3]) Der physische Erregungsvorgang, der sich insbesondere auf die der glandula nahe liegenden Teile des Gehirns überträgt, bleibt hiernach als solcher unbewufst, — er vermag unter bestimmten Bedingnngen, wie gezeigt wurde, nicht einmal als Empfindungsreiz zu wirken. Dennoch haben wir durchgängig in einem solchen Erregungsvorgang den unmittelbaren Anlafs der Empfindungen zu sehen. Dem nervösen Organismus eignet insofern eine ‚activa facultas sentiendi‘ als er in seinen Bewegungen die wirkenden Reize besitzt, welche die ‚passiva facultas sentiendi‘ der Seele zur Reaktion in den Empfindungen veranlassen.[5]) Die physischen Bewegungen werden zur Gelegenheitsursache für das Auftreten dieser oder jener Empfindungen im Bewufstsein.[6]) —

---

[1]) Diese Ausdrücke werden unterschiedslos gebraucht; cf. de homine art. 70; A. T. III, 237.

[2]) Dioptr. IV, 1.

[3]) Dioptr. l. c.; cf. A. T. I, 88, p. 413 ff.

[4]) Dioptr. VI, 1: „motus ... immediate in animam nostram agentes, quatenus illa corpori unita est, a natura instituti sunt, ad sensus tales in ea excitandos“; Princ. phil. IV, 191; de homine III, 27 ff. 34. 35; Notae in Programma etc., p. 185.

[5]) Medit. VI, 40.

[6]) Princ. phil. IV, 190 ff.; de homine III, 35; A. T. V, 491, IV, 410; Notae in Programma etc. p. 185: „has vel illas ideas, quas nunc habemus cogitationi nostrae praesentes, ad res quasdam extra nos positas referri, non quia istae res illas ipsas nostrae menti per organa sensuum immiserunt; sed quia tamen aliquid immiserunt, quod ei dedit occasionem ad ipsas per innatam sibi facultatem, hoc tempore potius quam alio efformandas.“ Descartes bereitet hier wie in anderen verwandten Ausführungen die Lehre von den spezifischen Sinnesenergien vor. Man vergleiche z. B. mit dem angeführten Citat den fünften der von Johannes Müller formulierten Leitsätze: „Die Sinnesempfindung ist nicht die Leitung einer Qualität oder eines Zustandes der äufseren Körper zum Bewufstsein, sondern die Leitung einer Qualität, eines Zustandes eines Sinnesnerven zum Bewufstsein, veranlafst durch eine äufsere Ursache, und diese Qualitäten sind in den ver-

Über die Art und Richtung der physischen Bewegungen in unserem Nervensystem und in der glandula können wir uns nur mittelbar eine Vorstellung machen. Aber der Schlufs scheint erlaubt, dafs die Verschiedenartigkeit der Empfindungen bedingt ist durch die verschiedene Struktur der Sinnesnerven und eine entsprechende Verschiedenartigkeit der durch sie übermittelten physischen Bewegungen.[1]) Gleichartige Bewufstseinszustände hingegen werden auch durch gleichartige Bewegungen veranlafst.[2]) — Allgemein jedoch gehen die Bewegungen in unserem Nervensystem zurück auf bestimmte Verhaltungsweisen (dispositiones) der äufseren Objekte in Gröfse, Figur und Bewegung.[3]) — Es zeigt sich also, dafs zwar die physiologischen Prozesse, die wir als Bedingungen unserer Empfindungen ansehen, unbewufst bleiben, dafs aber die durch sie veranlafsten Empfindungen uns einen Rückschlufs auf ihre Art, sowie auf die wichtigsten Merkmale der ausgedehnten Körperwelt überhaupt gestatten.

Die von Descartes in seiner Theorie der Sinneswahrnehmung an zweiter Stelle genannten Empfindungen müssen durchaus als in den Bereich des Bewufstseins fallend gedacht werden.[4]) Sie existieren aber auch ihrem Inhalt nach nur im Bewufstsein und nicht etwa aufser demselben in den Objekten, die unseren nervösen Organismus reizen und so die Empfindungen

---

schiedenen Sinnesnerven verschieden, die Sinnesenergien"; s. Karl Post, Johannes Müller's Philosophische Anschauungen, Abhandl. z. Philosophie u. ihrer Geschichte, hrsg. von B. Erdmann, Heft 21, 1905, S. 22; ebendort S. 10 f. Beiträge zur Geschichte der Lehre von den spezifischen Sinnesenergien.

[1]) Princ. phil. IV, 190: „sensuum diversitates primo ab ipsorum nervorum diversitate ac deinde a diversitate motuum, qui in singulis nervis fiunt dependent"; Medit. VI, p. 41; Dioptr. IV, 7, VI. 3; Pass. an. I, 13, 34. Vgl. Leitsatz 3 bei Johannes Müller, Post a. a. O. S. 20: „Dieselbe äufsere Ursache erregt in den verschiedenen Sinnen verschiedene Empfindungen, nach der Natur jedes Sinnes, nämlich das Empfindbare des bestimmten Sinnesnerven."

[2]) A. T. IV, 432: „si les mesmes mouvemens sont excitez derechef dans le corps par quelque cause extérieure, ils excitent aussi en l'ame les mesmes pensées."

[3]) Princ. phil. IV, 198. 199.

[4]) Medit. II, p. 12; Princ. phil. I, 9, IV, 189; Rationes Dei etc. Definitio I; cf. A. T. II, 113, III, 237 u. 262.

veranlassen;[1]) von den Objekten sind sie nicht weniger verschieden wie Figur und Bewegung eines Geschosses von dem Schmerz, den es beim Eindringen verursacht.[2]) — In einem Briefe an Chanut erläutert Descartes die Beziehung zwischen Physischem und Psychischem unter Betonung ihrer Ungleichartigkeit durch folgenden Vergleich: Bei dem Erlernen einer Sprache verbindet man mit dem Schrift- oder Laut-wort, die doch für sich nur materielle Zeichen sind, das Bedeutungswort, den Gedanken. Die zuerst äufserliche Verknüpfung wird dann eine so enge, dafs, wenn man später die gleichen Worte sieht oder hört, sofort der Gedanke an die gleichen Dinge sich einstellt, und denkt man an diese, so erinnert man sich der sie bezeichnenden Worte.[3]) Im übrigen bleibt natürlich die Verschiedenheit zwischen dem sprachlichen Symbol und dem von ihm bezeichneten Vorstellungsinhalt bestehen. Trotzdem nun die Bewegungsvorgänge in unserem Gehirn und die Empfindungen ebenso verschieden sind,[4]) greift ihr Zusammenhang noch tiefer; er ist ein von Gott geordneter, gesetzmäfsiger. Denn „Gott hat, als er die vernünftige Seele mit dieser körperlichen Maschine vereinigte, jener eine solche Natur verliehen, dafs sie entsprechend den verschiedenen Arten, die Poren auf der inneren Oberfläche des Gehirns zu öffnen, was mit Hilfe der Nerven geschieht, verschiedene Sinnesempfindungen haben sollte.“[5])

Diesen psychologisch metaphysischen Bestimmungen gemäfs bemifst Descartes den Erkenntniswert der Empfindungen. Betrachten wir sie nur als solche, geben wir also ihrem Inhalt keine Beziehung auf die materielle Welt, so können sie uns nicht täuschen.[6]) Als Bewufstseinstatsachen sind die Empfindungen nicht zu bestreiten;[7]) allein etwas anderes ist

---

[1]) Dioptr. VI, 2. 3; Medit. VI, p. 42; Princ. phil. I, 68. 71, IV, 198. 199; Notae in Programma etc. p. 185.

[2]) Respons. sextae p. 165; cf. Princ. phil. IV, 197 und A. T. II, 113, 12.

[3]) A. T. IV, 468 (1. Febr. 1647); cf. Dioptr. IV, 6: „est advertendum, multa praeter imagines esse, quae cogitationes excitant, ut exempli gratia verba et signa, nullo modo similia iis, quae significant.“

[4]) Princ. phil. IV, 197. 198; cf. A. T. III, 227 (letzter Absatz).

[5]) De homine III, a. 28; cf. Medit. VI, p. 42; A. T, IV, 432.

[6]) Medit. III, p. 16; Princ. phil. I, 13.

[7]) Princ. phil. I, 66. 68; Medit. III, 15.

es, wenn wir das vielfarbige Bild, das wir durch die Sinneswahrnehmungen gewinnen, nun auch für die Welt, wie sie aufser unserem Bewufstsein reale Existenz besitzt, festhalten möchten. Denn das hiefse: ein Märchen als wirklich annehmen.[1]) Auch hier müssen wir die „praejudicia primae nostrae aetatis“ ablegen.[2])

Wie notwendig an den Aussagen der Sinnesempfindungen Kritik geübt werden mufs, das zeigt vorerst die Tatsache, dafs sie einander widersprechen können. Der Gesichtssinn zeigt uns den ins Wasser gehaltenen Stab gebrochen; der Tastsinn läfst davon nichts erkennen und findet seine Aussage bestätigt, wenn wir den Stab aus dem Wasser wieder herausziehen.[3]) Bestimmte Erkrankungen des Körpers und des Nervensystems verändern augenscheinlich die Qualität der Empfindungen und führen selbst zu unzweifelhaften Täuschungen. Der Gelbsüchtige sieht alles gelb.[4]) Leute, denen ein Glied amputiert wurde, glauben darin nachher noch Schmerzen zu fühlen.[5]) Irrsinnige werden durch Hallucinationen getäuscht. Im Traume endlich versinken wir alle in eine Welt des Scheins.[6]) — Dazu kommt noch die Erfahrung, dafs inadäquate Reize auch bei wachen und gesunden Sinnen Empfindungen in uns wachrufen, die keinesfalls auf äufsere Objekte bezogen werden können. Ein Schlag aufs Auge ruft in uns eine Lichtwahrnehmung hervor; schliefsen wir mit dem Finger unser Ohr, so hören wir ein dumpfes Brausen, verursacht durch die Bewegung der eingeschlossenen Luft.[7]) Aus all' dem geht hervor, dafs wir von den Empfindungen jeder Art keinen zuverlässigen Aufschlufs zu erwarten haben über die Eigenschaften

---

[1]) Regulae ad direct. ingen. XII, p. 39 f.: „notandum est, intellectum a nullo umquam experimento decipi posse, si praecise tantum intueatur rem sibi objectam, prout illam habet vel in se ipso vel in phantasmate.“ Nehmen wir aber an, dafs die äufseren Dinge so sind, wie sie uns erscheinen, so sind wir der Täuschung preisgegeben, „ut si quis fabulam nobis narraverit et rem gestam esse credamus.“

[2]) Princ. phil. I, 67.

[3]) Respons. VI, p. 164.

[4]) Regulae ad direct. ingen. XII, p. 40.

[5]) Princ. phil. IV, 196; cf. Medit. VI, p. 38. 44.

[6]) Medit. I, p. 6.

[7]) Princ. phil. IV, 198.

der Objekte, durch welche sie mittelbar bedingt sind; ebensowenig lassen sie ihre unmittelbare Ursache, die örtlichen Bewegungen auf der Innenfläche unseres Gehirns erkennen.[1]) Sie beantworten also die Frage nicht: „quaenam sit corporum extra nos positorum essentia?“ [2]) Der Prüfung des Intellekts bleibt auch hier wie bei jeder Erkenntnisfrage die Entscheidung überlassen.[3])

Die Sinnesempfindungen sind somit „dunkel und verworren,“ wenn wir ihren Inhalt, der ihre „objektive Realität“ bildet, in die Aufsenwelt hineintragen, weil wir alsdann nicht wissen, was wir als Bestimmung der Objekte in ihr zu denken haben,[4]) — den in den Körpern vorhandenen und auf unsere Sinnesnerven wirkenden Bewegungsreiz, die modifizierten Bewegungen in unserem Nervensystem[5]) oder endlich die von der physischen und psychischen Disposition so sehr abhängigen Empfindungen. — Was für eine Vorstellung sollen wir uns von einem Empfindungsinhalt machen, der in keinem Bewufstsein als dessen Bestimmung enthalten ist, was im anderen Falle von Empfindungen, für die sich kein Grund ihres Gegebenseins fände in den Bewegungsreizen, welche unser körperlicher Organismus von äufseren Objekten empfängt und auf die Seele und ihr Bewufstsein überträgt? — Aus dem Zusammenwirken von Körper und Seele, der activa und passiva facultas sentiendi sind daher die Sinnesempfindungen zu erklären, wie diese umgekehrt das klarste Zeugnis ablegen[6]) für die „unio et quasi permixtio mentis cum corpore.“ [7]) — Wohl läfst sich theoretisch die Vereinigung beider Substanzen ihrer begrifflichen Fassung

---

[1]) Dioptr. VI, 2; Princ. phil. IV, 196. 197. Das gilt für den objektiven Inhalt der isolierten Empfindungen. Hebt sie der Verstand aus ihrer Isolierung hinaus und vergleicht sie mit den ihm angeborenen Ideen und untereinander, so eröffnen auch die Empfindungen Erkenntnismöglichkeiten; cf. Princ. phil. IV, 200.

[2]) Medit. IV, p. 42.

[3]) L. c. cf. Regulae etc. XII, 32, VIII, 24 f.

[4]) Princ. phil. I, 68. 70.

[5]) Dioptr. IV, 6. 7,

[6]) A. T. III, 310: „Denique ea quae ad animae et corporis coniunctionem pertinent, non nisi obscure per intellectum solum aut etiam per intellectum imaginatione adiutum cognoscuntur, sed per sensus clarissime“.

[7]) Medit. VI, 41; Princ. phil. I, 48; II, 2.

gemäfs nicht einsehen,[1]) sie ist aber Gegenstand praktischer Erfahrung, „quam in se quisque absque Philosophia experitur.“[2]) Insbesondere zeigen uns die Sinnesempfindungen, dafs unsere Seele im Körper nicht etwa wie ein Schiffer in seinem Schiff Platz genommen hat.[3]) Denn ein solcher mag beobachten, wie sein Schiff zerschellt, ohne dabei selbst einen körperlichen Schmerz zu empfinden; wir aber erleben, wenn unser Körper verletzt wird, die Umsetzung der nervösen Erregung, die zuletzt ein Bewegungsvorgang ist, in das eigene Empfinden unmittelbar.[4]) Doch bleibt für die Erkenntnis ungewifs, ob diese ebenso durch den Körper wie durch die Seele bedingten Vorgänge jenem oder dieser zuzurechnen sind. Insofern bei den Empfindungen darum nicht deutlich ist, worauf sie sich beziehen, macht sie das enge Bündnis zwischen Seele und Körper dunkel und verworren.[5]) — Wenn dagegen einmal ein Engel, so schreibt Descartes an Regius, in einem menschlichen Körper wohnte, so würde er nicht wie wir empfinden, sondern nur die Bewegungen, die von den äufseren Objekten verursacht werden, wahrnehmen und dadurch würde er von einem wirklichen Menschen zu unterscheiden sein.[6]) Soweit es sich um die Erkenntnisfrage handelt, d. h. um eine klare und deutliche Bestimmung des Wesens der Dinge und ihrer Eigenschaften, versagen hiernach die Empfindungen. Sie haben aber dadurch, wie wir mit Descartes ergänzend bemerken wollen, eine positive Bedeutung, dafs sie zumeist zuverlässig, häufig auch durch eine Reflexwirkung unseres Bewegungsorganismus anzeigen, was für unseren Körper schädlich oder nützlich ist; sie dienen somit dem praktischen Zweck der Lebenserhaltung.[7])

---

[1]) A. T. III, 310: „non mihi videtur ingenium humanum posse distincte et simul concipere distinctionem corporis et animae, eorumque coniunctionem; ad hoc enim concipi debent ut unum quid et simul ut duo diversa, quod repugnat . . .“

[2]) L. c.; cf. auch A. T. V, 514, p. 163 und A. T. V, 525: „certissima et evidentissima experientia quotidie nobis ostendit.“

[3]) De Methodo V, p. 37; Medit. VI, p. 41.

[4]) Princ. phil. IV, 197; Dioptr. VI, 1.

[5]) Passiones animae I, 28; Princ. phil. IV, 190. 191. 197.

[6]) A. T. III, 266 (Jan. 1642); cf. Medit. VI, p. 41.

[7]) Medit. VI, p. 42. 44 f.

Mit der Abmessung des Erkenntniswertes der Empfindungen haben wir bereits die dritte Erkenntnisstufe, die der intellektuellen Verarbeitung der Sinneswahrnehmung betreten.[1] Sie geht in der Weise vor sich, dafs wir unsere Empfindungen entweder auf ein Objekt[2]) oder aufeinander[3]) oder endlich auf die uns angeborenen Ideen[4]) beziehen und damit eine Prüfung ihres Wahrheitsgehaltes verbinden. Hiermit aber vollziehen wir Denkvorgänge, die als solche ausschliefslich vom Intellekt abhängig sind,[5]) wenn dieser auch in dem Gedächtnis (memoria), in der Sinneswahrnehmung (sensus) und in der räumlichen Phantasievorstellung (imaginatio) Hilfsmittel besitzt, die ihm insbesondere die Erkenntnis der Körperwelt erleichtern.[6])

Ehe wir jedoch die Vorgänge analysieren, die den auf die Sinneswahrnehmung gerichteten Erkenntnisprozefs zum Abschlufs bringen, bleibt noch eine Vorfrage zu erledigen. Sie wird von Hobbes in seinen Objektionen aufgeworfen[7]) und kehrt auch in den Einwänden wieder, die Burman in seinem Gespräch mit Descartes geltend macht:[8]) Wenn wir über unsere Empfindungen oder allgemein über unsere Bewufstseinsinhalte reflektieren, so müssen wir ein Bewufstsein unseres Bewufstseins haben; das aber ist unmöglich. Denn infolge des ununterbrochenen Bewufstseinswechsels ist eine Empfindung, die wir im gegenwärtigen Augenblick besitzen, im nächsten schon nicht mehr in der gleichen Art vorhanden.[9]) Wir können uns also mit unserem Denken nur insoweit auf jene Empfindung

---

[1]) Respons. VI, p. 163 f.; cf. A. T. II, 174 (16. Oct. 1639).

[2]) Als Beispiel vergleiche etwa: Respons. V, in sextam Meditat. IV, p. 76.

[3]) Vgl. Respons. VI, 9, p. 164, wo der Widerspruch der vom Gesichts- und Tastsinn gelieferten Empfindungen hervorgehoben wird, den der Intellekt zu beurteilen und zu erklären hat.

[4]) Respons. V, p. 73.

[5]) Respons. VI, p. 164.

[6]) Regulae ad direct. ing. VIII, p. 24 f.; XII, 32; A. T. III, 310. cf. auch II, 174.

[7]) Object. III ad secund. Meditationem.

[8]) A. T. V, 514.

[9]) L. c.

beziehen, als wir uns bewufst sind, sie gehabt zu haben.[1]) — Unter Voraussetzung seiner nominalistischen Theorie argumentiert Hobbes nun weiter: Da unser Denken sich nicht mit den Empfindungen selbst, sondern mit den aus ihnen abgeleiteten Vorstellungen, an deren Stelle dann die konventionellen Wortbezeichnungen treten, befafst, so wird durch die Verknüpfung dieser Wortbezeichnungen über das Wesen der Dinge nichts ausgemacht.[2]) — Descartes entgegnet: Unser Bewufstsein vermag eine Mehrheit von Inhalten gleichzeitig zu umfassen. Demgemäfs können wir auch eine vorhandene Empfindung gleichzeitig zum Gegenstand der Reflexion machen, also ein Bewufstsein unseres Bewufstseins gewinnen.[3]) — Ferner handelt es sich nicht um eine Verbindung von Worten sondern um eine Verbindung der durch die Worte bezeichneten Dinge.[4])

Denn die Schrift- oder Lautworte sind als solche für unser Bewufstsein sinnlose Zeichen; sie stellen nicht mehr als eine Buchstaben- oder Lautkombination dar; mit ihr aber lernen wir dann eine bestimmte Bedeutung verbinden und halten diesen Zusammenhang mittelst des Gedächtnisses dauernd fest.[5]) — Allein schon das Wiedererkennen des blofsen Schrift- oder Lautwortes beruht auf einer Funktion des intellektuellen Gedächtnisses; es ist der Reflex der intellectio auf den sinnlichen Eindruck, vermöge dessen wir diesen als einen bekannten beurteilen. Ein ähnlicher Reflex macht sich bei solchen Eindrücken geltend, die als neue, zuvor noch nicht wahrgenommene erkannt werden.[6]) Descartes bezeichnet den allein vom Intellekt ausgehenden Reflex als ‚secunda perceptio‘; er tritt gleichzeitig mit der sensatio des ersten Eindrucks ein und ist mit ihm so eng verbunden, dafs es nicht möglich scheint, sie voneinander

---

[1]) „non es conscius te cogitare, sed cogitasse“ l. c. Übrigens bleibt die angebliche Schwierigkeit ebenso bestehen. Object III ad secund. Meditationem, p. 93.

[2]) Object. IV ad secund. Medit., p. 96.

[3]) A. T. V, 514; Responsio.

[4]) Respons. III ad Medit. secund. IV, p. 96: „est autem in ratiocinatione copulatio non nominum, sed rerum nominibus significatarum.“

[5]) A. T. V, 514; Descartes erläutert das Verhältnis mit dem Worte „Rex“.

[6]) A. T. V, 525 (29. Juli 1648).

zu trennen.[1]) Gerade darum hinterlassen die Empfindungen in den frühesten Phasen unserer Entwickelung keine merkbaren Spuren zurück, weil damals die Reflexwirkung unseres Intellekts auf die uns zufliefsenden Sensationen, also die Anwendung des intellektuellen Gedächtnisses noch nicht möglich war.[2]) Denn im Embryonalzustand und in den ersten Phasen seines selbständigen Lebens nimmt das Kind die Sinnesreize und Empfindungen noch völlig passiv auf.[3]) Nachdem jedoch die physiologische Ausbildung seines Gehirns vollendet ist, treten auch die Nachwirkungen der physischen Reize in seinem Nervensystem deutlicher hervor. Descartes vergleicht die insbesondere auf der Innenseite des Gehirns entstehenden Residuen (vestigia) mehrfach mit Papierfalten, die, wenn einmal vorhanden, ein gleichartiges Falten des Papiers erleichtern.[4]) Die Zahl dieser „Falten" ist nicht sehr grofs, da sie sich sonst gegenseitig hindern würden,[5]) andererseits aber eine „Falte" für alle sich gleichenden Dinge dienen kann.[6]) An die Stelle dieser bildlichen Beschreibung der Strukturveränderungen des Gehirns führt Descartes in den Passiones eine ebenso phantasievolle physiologische ein; die angenommenen Strukturveränderungen sind in der Weise zu denken, dafs die von den ‚spiritus animales' erfüllten Nervenröhrchen ein leichteres Austreten der Lebensgeister aus den Poren an der Innenseite des Gehirns ermöglichen. Hierauf drängen die Lebensgeister sich auf die Zirbeldrüse zu und übertragen ihr zugleich ihre durch den Sinnesreiz veranlafste Bewegung. Durch diese wird nun die Seele zu einer Empfindung veranlafst, die früheren Empfindungen, für die ein gleicher Bewegungsreiz bestand, gleichartig sein wird.[7]) — Das intellektuelle Gedächtnis erkennt und beurteilt diese Übereinstimmung der Empfindungen.[8]) — Denn die Bedingungen für

---

[1]) L. c.

[2]) A. T. V, 518 (4. Juni 1648).

[3]) A. T. III, 250; ad Hyperaspistem, p. 423 f.

[4]) A. T. III, 183; IV, 347; V, 488.

[5]) A. T. III, 192, p. 84.

[6]) „un mesme pli se rapporte à toutes les choses qui se ressemblent." A. T. III, 200.

[7]) A. T. V, 488; Passiones animae I, 42.

[8]) A. T. V, 525.

das Gedächtnis sind, wie Descartes hervorhebt, nicht nur physiologischer Natur, wenngleich er gerade auf diese mit besonderer Vorliebe seine Aufmerksamkeit richtet und gelegentlich die Hoffnung äufsert, aus dem anatomischen Befund des Gehirns Gedächtnis und Phantasie erklären zu können;[1]) gleichwertig, ja für das entwickelte Bewufstsein des Menschen entscheidend ist die Funktion des intellektuellen Gedächtnisses.[2]) Wie das materielle Gedächtnis über physische, so verfügt das intellektuelle Gedächtnis über psychische Residuen.[3]) — Durch kein der Körperwelt entnommenes Bild lassen sich diese veranschaulichen; nur dafs sie „im Bewufstsein verharren", behauptet Descartes.[4]) — Der darin liegenden Konsequenz ist er nicht nachgegangen, dafs es in der Seele unbewufst Psychisches gebe, und zwar ein unbewufst Psychisches, das durch unsere Entwickelung erst erworben werde. Mit der Feststellung der Tatsache, welche das Cartesianische Denken eben noch streift, müssen wir uns begnügen. Keinen Aufschlufs haben wir also darüber zu erwarten, wie etwa das unbewufst Psychische zu denken sei. — Jedenfalls dürfen wir es nicht als ein verschleiert Bewufstes vorstellen. Denn den Widersinn unbewufster Empfindungen oder Vorstellungen hat Descartes ausdrücklich abgelehnt.[5])

Das Ergebnis der vorhergehenden Betrachtung können wir vorläufig dahin zusammenfassen, dafs das Gedächtnis eine sowohl physische wie psychische Disposition bezeichnet, die

---

[1]) A. T. I, 46, p. 263 (an Mersenne). D. schreibt, dafs er in seinem Werke über „die Welt" ausführlicher über den Menschen handeln werde. Die animalischen Lebensvorgänge habe er schon beschrieben. „J'anatomise maintenant les testes de divers animaux, pour expliquer en quoy consistent l'imagination, la memoire etc."

[2]) A. T. III, 200. Wir bedienen uns des intellektuellen Gedächtnisses „principalement."

[3]) A. T. III, 192, p. 84: „La mémoire intellectuelle a ses especes à part."

[4]) A. T. IV, 347. Die Residuen (vestiges) des intellektuellen Gedächtnisses „demeurent en la pensée mesme".

[5]) Respons. IV, p. 135: „Quod autem nihil in mente, quatenus est res cogitans, esse possit, cuius non sit conscia, per se notum mihi videtur, quia nihil in illa sic spectata esse intelligimus quod non sit cogitatio . . .; nec ulla potest in nobis esse cogitatio, cuius eodem illo momento, quo in nobis est, conscii non simus." cf. auch A. T. III, 229; Passiones an. I, 19.

sich auf Grund gleichartiger wiederholter Reize, sowie durch Übung[1]) herausbildet. — Ebendieselbe Disposition dient nun auch den Phantasievorstellungen zur Grundlage.[2]) Diese entstehen bei passivem Verhalten des Geistes unwillkürlich, indem wie durch Zufall bald diese, bald jene Gehirnporen sich öffnen und den Lebensgeistern den Zutritt zur glandula gestatten; sie empfängt dadurch wechselnde Bewegungsimpulse, und ebenso wechselvoll ist das im Bewufstsein hervorgerufene Spiel von Bildern und Vorstellungen. So überläfst der Geist während des Schlafes, aber auch im wachen Träumen „nonchalement" das Bewufstsein fremder Bestimmung.[3]) Seine Passivität wirkt im allgemeinen auch auf die Intensität des Bewufstseins ein. Die Phantasievorstellungen erscheinen zumeist nur „wie ein Schatten oder ein Gemälde" der Wirklichkeit,[4]) — jedoch nicht immer, wie uns insbesondere solche Traumvorstellungen zeigen, die so lebhaft sind, dafs sie uns zeitweise über ihre Gegenständlichkeit zu täuschen vermögen;[5]) sie lassen uns also unmittelbar nicht erkennen, dafs sie „clausis fenestris" ohne eine Reizwirkung äufserer Objekte entstanden sind.[6])

Anders ist es mit den willkürlichen Phantasievorstellungen; sie werden vom Geiste, der die Kraft besitzt, die vorhandenen Eindrücke im Gehirn abzuändern und so relativ neue hervorzubringen, selbsttätig gebildet.[7]) In den „Regulae ad directionem ingenii" gibt Descartes hierzu eine interessante Erläuterung. Der Blindgeborene ist zwar nicht imstande, nach unserer Beschreibung sich irgend welche Farben vorzustellen. Würde aber jemand nur die Primärfarben gesehen haben, so könnte er sich durch Ableitung aus diesen gar wohl die ergänzenden Vorstellungen der Misch- und Zwischenfarben bilden,[8]) — eine Möglichkeit, die ähnlich auch Hume trotz seiner sensualistischen

---

[1]) Über den Einflufs der Übung auf den gesamten Organismus; cf. A. T. III, 183; III, 200.

[2]) De homine, art. 70, Regulae XII, 34.

[3]) A. T. IV, 407; Passiones an. I, 21; de hom. art. 81, 82.

[4]) „Instar umbrae et picturae"; Passiones an. I, 26.

[5]) Pass. an. I, 26; Medit. VI, 37.

[6]) A. T. V, 514.

[7]) Pass. an. I, 20; Regulae ad direct. ing. XII, 35. A. T. IV, 407.

[8]) Regulae etc. XIV, p. 48 f.

Erkenntnistheorie offen läfst.[1]) Die Phantasie vermöchte also im gegebenen Falle die Lücken unserer Sinneswahrnehmung auszufüllen und damit einen kontinuierlichen Zusammenhang unter den Primärfarben durch Einführung von Übergangstönen herzustellen.

Wichtiger jedoch als diese psychologisch wertvolle Leistung erscheint der Beitrag, den Gedächtnis und Phantasie für unser Erkennen überhaupt liefern. Sie ermöglichen erst unserem Denken, Entlegenes mit Gegenwärtigem zu vergleichen und zu verbinden, Unbekanntes nach Analogie des Bekannten zu erklären. So erfordert eine vergleichende Beziehung zwischen einer Reihe wahrgenommener Objekte eine Gedankenbewegung, bei der sich der Intellekt Schritt für Schritt die gewonnenen Ergebnisse gegenwärtig halten mufs, was er nur mittelst des Gedächtnisses vermag;[2]) dieses ist also ein psychologisches Hilfsmittel für den logisch-erkenntnistheoretischen Prozefs.

Deutlich tritt dieses Verhältnis insbesondere bei der Entwickelung unserer Raumanschauung zutage. Es ist für unseren Zweck nicht notwendig, die interessanten Einzelheiten der dabei in Betracht kommenden Vorgänge vorzuführen, für deren Erklärung Descartes Bedeutsames geleistet hat;[3]) es genügt jedoch der Hinweis, dafs er in die psychologische Entwickelung der Raumanschauung zugleich logische Prozesse eingefügt wissen will, die er ausdrücklich zu der geometrischen Berechnung in Parallele stellt, durch die wir, wenn zwei Punkte mit bekannter Entfernung gegeben sind, die unbekannte Entfernung eines dritten erschliefsen.[4]) Diese Beurteilung verbindet sich schliefslich so sehr mit der sinnlichen Wahrnehmung räumlicher Objekte, dafs wir in sie schon hineinlegen, was doch nur ein erworbener und vom Gedächtnis festgehaltener Erkenntnisbesitz ist, die Orientierung über räumliche Entfernungen, Gröfsen u. s. w.[5])

---

[1]) D. Hume, A Treatise of human nature I, 1; Sect. 1, Edit. Green and Grose, 1898, p. 315. — Enquiry concerning human understanding, übers. v. C. Nathansohn, Leipzig, 1893, S. 19 f.

[2]) Regulae etc. III, 7; XI, 31.

[3]) Cf. H. Helmholtz, Handbuch der physiologischen Optik, 1867, S. 121 und 688.

[4]) Dioptr. VI, 13; cf. ferner l. c. VI, 7—11.

[5]) Respons. VI, p. 164.

Wie unsere Raumanschauung aufs engste mit Urteilen über räumliche Beziehungen verknüpft ist, die auf dem Boden der Erfahrung entstanden sind, so greift unser Vorstellungskreis auch bei der Wahrnehmung physischer Objekte weit über den gegebenen Eindruck hinaus. — An diesen, so nehmen wir an, können sich für unsere Wahrnehmung eine Reihe weiterer Eindrücke anschliefsen, die uns in Form von Erinnerungen aus früheren Wahrnehmungen mehr oder weniger bewufst sind. Das Ergebnis einer psychologischen Entwickelung macht sich geltend, mit der die logische Verarbeitung — eine inspectio mentis, wie Descartes sagt[1]) — des in einer Folge von Wahrnehmungen gewonnenen Erkenntnismaterials unmittelbar verbunden ist. — Denn nicht die einzelnen, veränderlichen Wahrnehmungen ermöglichen eine begriffliche Bestimmung der Dinge, sondern erst unser Denken, das die Inhalte dieser Wahrnehmungen aufeinander bezieht und ihren Zusammenhang herstellt.[2]) Die Frage, wie der Begriff der physischen Objekte zustandekommt, wird demgemäfs von Descartes in den Erörterungen der zweiten Meditation, die sich unabhängig halten von den Voraussetzungen scholastischer Metaphysik, insbesondere des scholastischen Kausalbegriffs, dahin beantwortet: durch die von unserem Denken verknüpfte Erfahrung; der Begriff ist der Ausdruck für einen beobachteten Erfahrungszusammenhang.[3]) — Es ist deutlich, wie das Bewufstsein eines solchen Zusammenhanges die Funktion des Gedächtnisses voraussetzt, wie dieses ebenso eine Bedingung dafür ist, dafs sich bei wiederholter Wahrnehmung abstrakte Vorstellungen gleicher Merkmale herausbilden, Vorstellungen, die das Denken im Begriff des erkannten Gegenstandes vereinigt. — An der Wahrheit der Dinge bleibt

---

[1]) Medit. II, p. 13.

[2]) L. c.: „Quaenam vero est haec cera quae non nisi mente percipitur; nempe eadem quam video, quam tango, quam imaginor, eadem denique quam ab initio esse arbitrabar: atqui, quod notandum est, eius perceptio non visio, non tactio, non imaginatio est, nec umquam fuit, quamvis prius ita videretur, sed solius mentis inspectio, quae vel imperfecta esse potest et confusa, ut prius erat, vel clara et distincta, ut nunc est, prout minus vel magis ad illa ex quibus constat, attendo;“ cf. auch p. 14, Princ. phil. IV, 200.

[3]) Vgl. auch die Bemerkungen Natorps, Die Entwickelung D.'s etc., Arch. f. Gesch. d. Ph., Bd. X., 1897, S. 24 und Cassirer a. a. O. S. 35 und 42.

aber nicht der geringste Zweifel, wenn ich „alle Sinne, das Gedächtnis und den Intellekt zu ihrer Prüfung verwandt habe."[1])

Nachdem wir den Erkenntnisprozeſs nach der Richtung der physischen Objekte bis zu seinem Abschluſs verfolgt haben, wenden wir uns noch einmal zu dem erkennenden Subjekt zurück. Seine mannigfachen Erkenntnisfunktionen sind der Ausfluſs einer geistigen Kraft, deren Betätigung eben mit der Verschiedenheit der zu erkennenden Objekte wechselt.[2]) Mit diesen steht die „vis cognoscendi" in Wechselwirkung. Durch die Sinne empfängt sie Anstöſse von auſsen her, sich erinnernd wendet sie sich den physiologischen Residuen vergangener Eindrücke zu, die sie durch eigene Betätigung zu ändern und zu neuen Vorstellungen umzubilden vermag.[3]) Und hier zeigt sich die Phantasie dem Erfindungsgeiste verschwistert; beide offenbaren das ingenium des Menschen. Wirkt endlich die Erkenntniskraft nur aus sich heraus, so denkt sie (intelligit).[4])

In allen Betätigungsweisen jedoch zersplittert die Seele ihre Kraft nicht; sie bleibt eine und dieselbe. Es gibt in ihr keine Verschiedenheit der Teile: „eadem quae sensitiva est, est etiam rationalis".[5]) — Weil aber die Funktionen der Seele nur Anwendungen der einen, in ihr ruhenden Kraft sind, so muſs auch in ihrer Wirkung, dem veränderlichen Vorstellungsverlauf, die Beziehung auf das eine erkennende Subjekt hervortreten. In der Tat schlieſst sich vermöge unserer psychischen Anlage die Gesamtheit unserer Vorstellungen zu einem Bewuſstsein zusammen, wieviel auch in diesem psychischen Reflex von unseren früheren Wahrnehmungen scheinbar spurlos verloren ist oder nur noch undeutliche Spuren zurückgelassen hat, wie wenig in scharfen Zügen erhalten bleibt. Wir haben also ein Bewuſstsein von der Continuität unseres Bewuſstseins: die Be-

---

[1]) Medit. VI, p. 46.

[2]) Regulae ad. direct. ing. XII, p. 35.

[3]) L. c. „In quibus omnibus haec vis cognoscens interdum patitur, interdum agit, et modo sigillum, modo ceram imitatur; quod tamen per analogiam hic est sumendum; neque enim in rebus corporeis aliquid omnino huic simile invenitur."

[4]) Regulae ad direct. ingenii XII, p. 35.

[5]) Passiones animae I, 47; cf. Medit. VI, p. 39. 43 f. und A. T. V. 537

dingung dafür finden wir im Gedächtnis, das eine Verbindung der Vergangenheit mit der Gegenwart ermöglicht, während der Intellekt diese Möglichkeit verwirklicht.[1]) Der Intellekt bezieht endlich auch den Bewufstseinszusammenhang, wie jeden einzelnen Bewufstseinsinhalt auf das eine erkennende Subjekt. Weder ist es möglich, eine Vorstellung aus jenem Zusammenhang herauszulösen, noch sie von dieser Beziehung frei zu machen, wenn sie als mir zugehörig betrachtet werden soll.[2]) Insofern trägt jeder Bewufstseinsinhalt zur Erkenntnis meiner Seele bei,[3]) jedes Erlebnis wird zu einem Zeugnis für die Tatsache meiner Existenz.[4]) Ich brauche ja nur darauf zu reflektieren, dafs ich mir eines solchen Erlebnisses bewufst bin oder dafs ich es wenigstens zu erleben glaube, so sind sowohl das Bewufstsein, wie das Glaubensgefühl, wie endlich die Notwendigkeit völlig gewifs, das Bewufstsein und das Gefühl als mir zugehörig, als meine Erlebnisse zu betrachten.[5]) Mit dieser Gewifsheit ist der erste Schritt zur Erkenntnis geschehen und damit zugleich das Ziel erreicht, auf welches der Geist seiner Natur nach angelegt ist.[7])

Oft genug betont Descartes seinen Gegensatz zur Seelenlehre des Aristoteles.[8]) Die Ausmerzung des Zweckbegriffs und der substantialen Formen aus der Naturlehre, aus der Erklärung des vegetativen und animalischen Lebens, der Ersatz alles dessen durch eine mechanische Naturerklärung, — damit ist in der Tat ein Bruch vollzogen.[9]) Aber im Wichtigsten wollte und konnte Descartes sich nicht den Denkgewohnheiten von Jahrhunderten und dem Vorbild des griechischen Denkers entziehen. Scharf zugesehen liegt auch der metaphysischen Psychologie Descartes die Auffassung zu Grunde, dafs die Seele eine Entelechie sei, und dafs ihre Energie sich im Erkennen

[1]) Medit. VI, 45 f.

[2]) Medit. II, 11; Medit. III, 15.

[3]) Princ. phil. I, 11.

[4]) Medit. III, 16; Respons. III, 2, p. 94.

[5]) Princ. phil. I, 9; Medit. II, 12; A. T. II, 113, p. 37 f.; Respons. V, 58.

[6]) Princ. phil. I, 7.

[7]) „substantia intelligens“ nennt Descartes den Geist, Medit. VI, 39.

[8]) Dioptr. I, 5; de homine a. 106; Passiones an. I, 47; A. T. III, 240.

[9]) De Methodo V; Princ. phil. IV, 187; A. T. V, 514, p. 158; Medit. IV, p. 26; Princ. phil. I, 28; III, 56.

entfalte.[1]) Diesem Ziele sind denn auch ihre übrigen Funktionen untergeordnet, sodafs es keine menschliche Wirkungsweise gibt, die nicht von der Vernunft abhängig wäre.[2]) Während aber die Seele in ihren auf die Erkenntnis der räumlich ausgedehnten Körperwelt gerichteten Funktionen gleichsam aus ihrer eigenen Natur heraustritt und der objektive Inhalt ihrer Ideen alsdann nicht auf ihr eigenes Wesen zurückzuführen ist,[3]) betrachtet sie im reinen Erkennen nur sich selbst, ihre Vermögen und die ihr angeborenen Ideen.[4]) In dieser Atmosphäre des reinen Denkens ist die Seele frei von den Täuschungen der Sinne und den physisch bedingten Trieben und Leidenschaften ihrer mit dem Körper verbundenen Natur. Von einer solchen Abhängigkeit frei zu werden, bedeutet für den Denker keinen Verlust. Denn Höheres hat der Mensch einzusetzen und zu verlieren: „c'est moins de perdre la vie que de perdre l'usage de la raison.“[5])

§ 5. Dem intellektualistischen Zuge, der durch die Psychologie Descartes hindurchgeht, entspricht der Rationalismus seiner erkenntnistheoretischen Voraussetzungen. Trotz der Bemerkung, dafs vielleicht ein böser Dämon allen Vorstellungen, die wir haben, Falsches unterschieben könne, zweifelt er weder an der psychischen Realität dieser Vorstellungen noch auch daran, dafs unser Intellekt über ihren objektiven Bestand hinaus vorzudringen und ihren formalen Grund zu bestimmen vermöge. — Wohl kann unser Denken sich allein auf unsere Vorstellungen oder Ideen als Erkenntnisgrund beziehen;[6]) — aber die Ideen sind keine Zufallsgebilde, sondern, wenn auch

---

[1]) Medit. VI, 39: „Praeterea invenio in me facultates specialibus quibusdam modis cogitandi praeditas, puta facultates imaginandi et sentiendi; sine quibus totum me possum clare et distincte intelligere, sed non vice versa illas sine me, hoc est sine substantia intelligente cui insunt etc. . . .“ Medit. II, 11; Respons. VII, p. 102.

[2]) A. T. III, 240: „Anima in homine unica est, nempe rationalis, neque enim actiones ullae humanae censendae sunt, nisi quae a ratione dependent“; Regulae ad dir. ing. VIII, 23. 24 f.; XII, 32.

[3]) Medit. VI, 36. 40; A. T. III, 262.

[4]) Medit. VI, 36; Respons. V, p. 75; Regulae etc. XII, 37.

[5]) A. T. IV, 401.

[6]) A. T. III, 262 an P. Gibieuf.

mit bestimmten Einschränkungen, wie schon unsere Analyse des Erkenntnisprozesses gezeigt hat, durchaus bedingt durch das Wesen der Dinge selbst;[1]) sie sind geradezu deren Wirkungen in unserem Bewufstsein. Wieder sind diese Wirkungen ihren Ursachen so völlig kongruent, dafs nur noch der Ort ihrer Existenz, jene im Bewufstsein, diese aufserhalb desselben, einen Unterschied zu begründen scheint. Wir können also das von unserem Intellekt entworfene Weltbild als eine getreue Nachzeichnung wenigstens der Umrisse der wirklichen Welt ansehen. — Jedoch nicht allen Vorstellungen kommt ein Ursprungszeugnis aus der realen Welt zu; viele sind nur willkürliche Produkte unserer Phantasie, viele nur die Wirkung unserer besonderen psychologischen Organisation, ja von bestimmten Qualitäten der Sinneswahrnehmungen gilt, dafs sie gleichsam aus dem Nichts hervorgezaubert scheinen.[2]) — Gegenüber solchen negativen Instanzen sieht sich Descartes aufgefordert, seine Überzeugung, dafs unsere Vorstellungen der Wirklichkeit entsprechen können, durch Kriterien zu schützen, die erkennen lassen, wann und unter welchen Bedingungen wir der gewünschten Übereinstimmung gewifs sein dürfen.

Für unsere Untersuchung steht auch hier das psychologische Interesse im Vordergrund, d. h. wir betrachten die von Descartes angegebenen Kriterien weniger ihrer erkenntnistheoretischen Bedeutung wegen als mit Rücksicht darauf, ob die Auszeichnung, die sie bestimmten Vorstellungen verleihen, diese vor anderen Vorstellungen in unserem Bewufstsein hervortreten läfst. Wir fragen also: sind die Kriterien, durch welche wir die Gewifsheit unserer Erkenntnis bestimmen, zugleich Merkmale, die unseren Vorstellungen eine besondere psychische Qualität mitteilen?

Die philosophische und religiöse Tradition seiner Zeit veranlafst Descartes zunächst eine Gebietsteilung vorzunehmen.

---

[1]) l. c.: „Car estant assuré que je ne puis avoir aucune connoissance de ce qui est hors de moy, que par l'entremise des idées que j'en ay eu en moy, je me garde bien de rapporter mes jugemens immediatement aux choses et de leur rien attribuer de positif, que je ne l'apperçoive auparavant en leurs idées; mais je croy aussy que tout ce qui se treuve en ces idées, est necessairement dans les choses."

[2]) Medit. III, 20.

Die ratio formalis, die uns nötigt, eine Vorstellung als wahr anzuerkennen, ist eine andere für den Kreis der kirchlichen Glaubenssätze wie für den Kreis der dem natürlichen Verstande zugänglichen Wahrheiten.[1]) Zwischen beiden liegt allerdings ein Grenzgebiet, wo die religiöse Gewifsheit zu einer rationalen werden kann. Kein geometrischer Beweis soll, wie Descartes behauptet, klarer sein wie seine Beweise für das Dasein Gottes.[2]) Daneben aber rücken die kirchlichen Glaubenssätze, die mysteria fidei, in eine dem menschlichen Erkennen unerreichbare Sphäre hinauf.[3]) Hier tritt als ratio formalis unseres Fürwahrhaltens die Wirksamkeit des ‚lumen supernaturale' ein. Descartes bezeichnet dieses als „ein inneres Licht", durch das wir von Gott unmittelbar erleuchtet werden, zwar nicht so, dafs dem Verstande der Inhalt der Glaubensvorstellungen nunmehr begreiflich würde, sondern in dem Sinne der Überwältigung des den Vorstellungen zustimmenden Willens durch eine höhere Macht.[4]) Gott ordnet dabei das Innerste unseres Bewufstseins[5]) in der Weise, dafs auf übernatürlichem Wege eine Uberzeugung von der Wahrheit des religiösen Glaubens sich herausbildet, die auf natürlichem Wege nicht zu erreichen wäre. — Es ist bezeichnend für Descartes, dafs er als Regel die Unterwerfung unter die von der Kirche repräsentierte göttliche Autorität auch in solchen Fällen empfiehlt, wo die Aussagen der Vernunft und des ‚lumen naturale' zu einem anders gerichteten Denken auffordern könnten.[6]) Wir bemerken, wie hier ein mechanischer geistiger Druck seine Wirkung äufsert, nicht die lebendige Glut religiöser Überzeugung. — Unverdeckt spricht dagegen ein vertraulicher Brief an Huygens das rationalistische Empfinden Descartes aus: Trotz des Willens, ja des Bewufstseins, allen

---

[1]) Respons. ad secund. Object. p. 78.

[2]) A, T. I, 70, p. 350 f.; Medit. V, p. 32.

[3]) A. T. II, 170. D. schreibt an Mersanne, dafs er Herbert v. Cherburys Werk „de veritate" nicht zu Ende habe lesen können: „pource qu'il me sembloit en suite qu'il mesloit la religion avec la philosophie, et que cela est entierement contre mon sens"; cf. Princ. I, 25.

[4]) Regulae ad direct. ing. XII, p. 40; cf. III, p. 7.

[5]) „intima cogitationis meae" Medit. IV, p. 28.

[6]) Princ. phil I, 28. 76; A. T. III, 250.

Lehren der Religion zu glauben, „nous n'avons pas neantmoins coustume d'estre si touchez des choses que la seule Foy nous enseigne, et où nostre raison ne peut atteindre, que de celles qui nous sont avec cela persuadées par des raisons naturelles fort evidentes.“ [1])

Auch für den Kreis der Wahrheiten, die von dem sich selbst überlassenen Intellekt gefunden werden können, gilt, daſs sie ihre letzte Gewiſsheit Gott verdanken. Der Glaube an seine Wahrhaftigkeit sichert uns gegen den möglichen Zweifel, daſs alle Vorstellungen von den Dingen uns täuschen.[2]) Die uns von Gott verliehene facultas intelligendi kann bei rechtem Gebrauch nur die Wahrheit zum Ziel nehmen (tendit in verum) und muſs sie erreichen.[3]) Sie ist wie ein geistiger Instinkt, der die Wahrheit und das Gute trifft,[4]) oft auch dort, wo die Einsicht in die bestimmenden Gründe noch fehlt.[5]) — In der Bezeichnung der Erkenntniskraft als ‚lumen naturale'[6]) finden wir zugleich die Erfahrung angedeutet, daſs sie uns ohne künstliche Hilfsmittel — Descartes denkt insbesondere an die scholastische Logik — weiter und sicherer führt, als mit solchen.[7]) Denn das ‚lumen naturale‘ ist auch insofern ein richtig geleiteter Instinkt, als er sich selbst in der Gewalt hat: er zwingt uns, unser Urteil auf klar Erkanntes einzuschränken.[8]) Weiter sehen wir das ‚lumen naturale‘ mit dem Causalitätsbedürfnis verbunden, das uns nach dem Realgrund eines jeden Gegenstandes zu fragen nötigt.[9]) — Endlich umfaſst das ‚lumen naturale‘ einen positiven Erkenntnisbestand, nämlich alle methodischen Grundsätze teils logischer, teils metaphysischer Natur, deren Anwendung unser Denken zum

---

[1]) A. T. III, 284 (13. Oct. 1642).

[2]) Medit. IV, p. 25; V, 35; VI, 40; Respons. ad secund. Obj. p. 74; A. T. III, 250, p. 433.

[3]) Respons. ad sec. Obj., p. 78; Princ. phil. I, 42; Medit. IV, 25. 30; A. T. III, 250.

[4]) A. T. II, 174, p. 599; Medit. III, 17.

[5]) Regulae ad direct. ing. IV, 11.

[6]) Princ. phil. I, 30; Medit. IV, 29.

[7]) Inquisitio verit. per lumen nat., p. 84.

[8]) Princ. phil. I, 44; Medit. IV, 29.

[9]) Respons. ad prim. Object. p. 56: „dictat autem profecto lumen naturae nullam rem existere de qua non liceat petere cur existat.“

Ziele führt, die Gewifsheit und Wahrheit des von uns Erkannten verbürgt.[1]) Allgemein läfst sich die erkenntnistheoretische Bedeutung des ‚lumen naturale‘ dahin bestimmen, dafs es unser Urteil in den Grenzen einer Erkenntnis hält, die eine solche Durchsichtigkeit und Klarheit besitzt, dafs wir ihrer Wahrheit gewifs sein dürfen.[2])

Bisher fehlt dem Begriff des ‚lumen naturale‘ noch eine schärfere psychologische Bestimmtheit; es drängt sich uns daher die Frage auf: welche psychologischen Merkmale zeigt der Vorgang des Erkennens, welche das Erkannte, wenn das natürliche Licht uns leitet? — Wir kommen damit zu den Begriffen der Intuition und Deduktion, der klaren und deutlichen Wahrnehmung; denn in diesen Erkenntnisfunktionen wird das ‚lumen naturale‘ erst einigermafsen fafslich.

Unter Intuition versteht Descartes ein geistiges Schauen, durch welches der vorgestellte Gegenstand genau (praecise) erkannt wird.[3]) Das Verhalten des erkennenden Subjekts wird noch bestimmter bezeichnet; es handelt sich um ein leichtes und deutliches Begreifen (conceptus) des reinen und aufmerksamen Geistes. Dafs nur der Geist (mens pura) an dem Vorgang des Erkennens beteiligt ist, wird dahin verdeutlicht, dafs die ihm allein eigentümliche Funktion, die Vernunft (ratio), die Konzeption vollzieht.[4]) Endlich wird in den „Regeln zur Leitung des Geistes“ noch die weitere Bedingung hervorgehoben, dafs die Intuition ein simultaner Akt ist (ut tota simul intelligatur).[5]) Hierin unterscheidet sie sich von der Deduktion, welche eine Bewegung unseres Denkens in sich schliefst, durch die wir eine Folge von Intuitionen in ihrem Zusammenhang erkennen. Während daher der Intuition gegenwärtige Evidenz zukommt, verdankt die Deduktion ihre Gewifsheit dem Ge-

---

[1]) Vgl. die Einführung solcher Grundsätze durch das lumen naturale: Medit. III, p. 18; Princ. phil. I, 20; Respons ad prim. Obj. I, 62; Rationes Dei etc. Definitio V; Regulae etc. XII, 37 f.; VI, 15 etc.

[2]) Princ. phil. I, 30; Medit III, 17.

[3]) Regulae etc. XII, p. 39.

[4]) Regulae ad direct. ing. III, p. 6.

[5]) Regulae etc. XI, p. 30; cf. Goldbeck, D.'s mathem. Wissenschaftsideal., S. 21/22.

dächtnis.[1]) — Betrachten wir die von Descartes gegebenen Beispiele intuitiver Einsichten, so zeigt sich, dafs sie sich insgesamt als analytische Urteile im Sinne Kants ausweisen.[2]) Hieraus aber dürfen wir entnehmen: in der Intuition stellen wir nur die dem Vorgestellten eigenen und mit ihm unserem Bewufstsein gegenwärtigen Merkmale vor; darauf beruht ihre Evidenz. Die Vernunft (ratio) ist an dem Vorstellungsvorgang insofern beteiligt, als wir ihn in der Weise des Urteils fassen, d. h. die uns bewufsten Merkmale des Vorgestellten als dem Vorgestellten immanent denken. — Aus der Forderung endlich, dafs die Intuition simultan Bewufstes verdeutliche, ergibt sich unmittelbar die Notwendigkeit der Aufmerksamkeit für den Vollzug eines solchen Erkennens. Denn die vorgestellten Merkmale würden ohne eine Konzentration der Aufmerksamkeit in unserem Bewufstsein nur zu leicht verschwimmen und somit undeutlich werden.[3]) Zugleich wird begreiflich, wie gerade die Erkenntnis der „ideae simplices et per se notae“ der Intuition zufällt; sie erleichtern uns eben, weil die in ihnen vorgestellten Merkmale uns sofort präsent sind, sobald wir auf sie achten, ein simultanes Bewufstsein des Vorgestellten.[4]) — Auch die Deduktion der Intuition anzunähern, empfiehlt Descartes, da die bei jener notwendige Gedächtnishilfe nicht immer verläfslich sei; lassen wir aber den Zusammenhang der in einer Deduktion voneinander abhängigen Glieder wiederholt an unserem Bewufstsein vorüberziehen, so

---

[1]) Regulae etc. III, 7. Über Intuition und Deduktion als Erkenntnisprinzipien sind die verwandten Ausführungen zu vergleichen in Lockes „Essay concerning human understanding“: Book IV, Ch. 1, § 8; Ch. 2, § 1. 2. 4. 7 und die entsprechenden Abschnitte in Leibniz „Nouveaux Essays“ (Ausg. Erdm. p. 337 ff.)

[2]) Regulae etc. III, 6: „Ita unusquisque animo potest intueri, se existere, se cogitare, triangulum terminari tribus lineis tantum, globum unica superficie et similia.“ Auch die Existenz Gottes ist eine intuitive Einsicht dieser Art: cf. den ontologischen Beweis Medit. V und A. T. V, 511 wo D. der Seele die Fähigkeit zuschreibt „à recevoir de Dieu une connoissance intuitive.“

[3]) Über das Verhältnis von Aufmerksamkeit, Enge des Bewufstseins und Deutlichkeit vgl. Regulae etc. IX, 26 f.

[4]) Regulae etc. XII, 37 f.

wird er uns so geläufig, dafs wir ihn schliefslich fast mit einem Blick übersehen können.[1])

In den späteren Schriften Descartes, und zwar schon in den Meditationen, treten Intuition und Deduktion als Erkenntnisprinzipien zurück und werden durch den sie umschliefsenden Begriff der ‚clara et distincta perceptio' ersetzt.[2]) — Wir versuchen diesen zunächst mit Bezug auf seine psychologische Bedeutung zu analysieren, um ihn dann auch als erkenntnistheoretisches Prinzip im Zusammenhang des Cartesianischen Systems zu würdigen. Die Wahrnehmung (perceptio) ist durchgängig ein bewufstes, passives Verhalten der Seele auf Grund empfangener Reize; bewufst werden ihr so die Sinnesempfindungen, Phantasievorstellungen, Lust- und Unlustempfindungen,[3]) bewufst auch die Willensvorgänge, nur dafs sich hier das passive Verhalten der Seele in ein aktives verwandelt.[4]) Denn das Wollen ist seiner Natur nach ein aktiver psychischer Vorgang, ein Vorgang ferner, der nie unbewufst sein kann.[5]) Sofern also unsere Willensvorgänge bewufst d. h. wahrgenommen werden, haben wir es mit aktiven Perzeptionen der Seele zu tuen. Ebenso verhält es sich mit allen uns bewufsten Vorstellungen, welche durch die Selbsttätigkeit der Seele entstehen.[6])

Achten wir auf unsere Perzeptionen und machen sie zum

---

[1]) Regulae etc. VII, 18; XI, 31.

[2]) Vgl. Natorp, Die Entwickelung D.'s von den „Regeln" bis zu den „Meditationen". Arch. f. Gesch. d. Phil., Bd. X, 1897, S. 22.

[3]) Passiones animae I, 17; .Princ. phil. I, 32; Pass. an. I, 22—24; Notae in Programma quoddam, p. 158. — Den Bemerkungen Kupkas („Die Willenstheorie des Descartes" im Archiv für Geschichte der Philosophie Bd. X, 1897, S. 38) gegen Twardowskis Übersetzung von perceptio = Wahrnehmung, percipere = wahrnehmen, kann ich nicht beitreten. Denn der Wahrnehmung braucht, wie es bei dem Bewufstwerden der Willensvorgänge der Fall ist, gar nichts unbewufst Physisches zu entsprechen; und wenn auch der sinnliche Wahrnehmungsprozefs zum Teil unbewufst bleibt, so mufs er doch, wenn er zum Abschlufs gelangt, zu bewufsten Wahrnehmungen führen. Ginge der Prozefs nicht über die unbewufsten Vorgänge, die wir als Bedingung der Wahrnehmung ansehen, hinaus, so käme es überhaupt nicht zu einem Wahrnehmen; vgl. auch Seyring, D.'s Urteilslehre, Arch. f. Gesch. d. Phil., Bd. IV, S. 44.

[4]) Pass. an. I, 19.

[5]) A. T. III, 229.

[6]) Pass. an. I, 20.

Gegenstand unserer Aufmerksamkeit, so nehmen ihre psychischen Qualitäten gleichsam eine gröfsere Intensität an, sie liegen offen und unmittelbar vor uns: sie werden klar. Die Klarheit unserer Perzeptionen ist hiernach eine unmittelbare Bewufstseinstatsache.[1]) — Wie für unsere Gesichtswahrnehmung ein Objekt dadurch klar wird, dafs es uns unmittelbar vor Augen liegt, und wir unseren Blick mit möglichster Beharrlichkeit darauf richten, so wird mutatis mutandis auch für das Schauen des Geistes eine entsprechende Klarheit der Perzeptionen erreicht, solange diese im Bewufstsein gegenwärtig sind, und die Aufmerksamkeit auf sie gerichtet ist.[2]) — Deutlich werden die klaren Perzeptionen, wenn sie durch ihren in sich klaren Inhalt gegen Perzeptionen jeder anderen Art begrenzt sind.[3]) — Vermengen wir dagegen mit unseren klaren Perzeptionen falsch bezogene Urteile über ihren Inhalt, indem wir etwa eine Schmerzempfindung auf etwas ihr ähnliches in dem schmerzenden Glied zurückführen, so werden die Perzeptionen undeutlich. Es kann also klare Perzeptionen geben, die undeutlich sind, nicht aber deutliche, die unklar sind.[4]) — Das Merkmal der Deutlichkeit eignet insbesondere den geometrischen Beziehungen räumlicher Objekte, allerdings für die sinnlich vermittelte Wahrnehmung, was hier nachdrücklich hervorgehoben zu werden verdient, nur in verhältnismäfsig engen Schranken.[5]) Denn sobald wir durch Anspannung der Aufmerksamkeit unseren Vorstellungen Klarheit und mittelbar Deutlichkeit zu geben versuchen, macht sich eine Enge unseres Bewufstseins geltend; der Versuch gelingt uns daher nur bei der Wahrnehmung verhältnismäfsig einfacher Vorstellungen und Beziehungen.[6])

---

[1]) A. T. V, 514, p. 160; Princ. phil. I, 45. 46. 66; Princ. I, 11 wird ausgeführt, dafs die Klarheit einer Vorstellung sich mit dem wachsenden Reichtum ihrer Inhaltsbestimmungen, also der uns bewufst werdenden Merkmale, steigere. Für die Klarheit einer Wahrnehmung scheint D. nicht mehr zu fordern, als dafs ihr Inhalt uns lebhaft und unmittelbar bewufst sei.

[2]) Medit. V, 34: Princ. I, 45.

[3]) Princ. I, 45.

[4]) Princ. I, 46; cf. Logique de Port-Royal. I, 9, p. 88; ferner die Definitionen bei Twardowski, Idee und Perzeption etc., S. 21 und 23.

[5]) Medit. V, 31; VI, 40.

[6]) cf. Regulae etc. IX, p. 26.

So reicht unser räumliches Anschauungsvermögen wohl noch aus, sich ein so übersichtliches geometrisches Gebilde, wie das Dreieck es ist, deutlich zu vergegenwärtigen, jenes versagt aber angesichts einer so komplizierten Figur, wie sie ein Tausendeck darstellt.[1]) — Eine schärfer zusehende Wahrnehmung läfst uns ferner bemerken, dafs selbst die Figuren, die wir als Dreiecke anzusehen und zu beurteilen gewohnt sind, tatsächlich dem geometrischen Begriff des Dreiecks nur unvollkommen entsprechen. Was wir sehen, ist nur eine ungenügende Nachbildung, die wir gar nicht erkennen würden, wenn wir nicht die Idee eines Dreiecks schon besäfsen.[2]) — Die Mathematik ist daher auch nicht auf die „Phantasmen“, welche uns die imaginatio liefert, gegründet, sondern auf die klaren und deutlichen Ideen unseres Geistes, „was diejenigen genügend wissen, die sich darin ein wenig vertieft haben“.[3]) — Stellen wir diesem Ergebnis noch die Beobachtungen über Sinnestäuschungen zur Seite, so ergibt sich die Notwendigkeit, die Sinneswahrnehmungen, auch wenn sie als Bewufstseinstatsachen klar und deutlich sein mögen, als ungeeignetes Material für den Aufbau der Erkenntnis anzusehen. Nur die Wahrnehmungen des Intellekts dürfen, falls sie den Bedingungen der Klarheit und Deutlichkeit genügen, als geeignete Bausteine dazu Verwendung finden.[4])

Hiermit ist der Standpunkt der Betrachtung offenbar ver-

---

[1]) Medit. VI, 36.

[2]) Responsiones Quintae I, p. 73; cf. Medit. V, 32. Schärfer als D. bestimmt Malebranche das Verhältnis. Recherche de la vérité III, 2, Ch. 3 p. 246 f.: „les idées des sens et de l'imagination ne sont distinctes que par la conformité qu'elles ont avec les idées de la pure intellection. L'image d'un carré, par exemple, que l'imagination trace dans le cerveau n'est juste et bien faite que par la conformité qu'elle a avec l'idée d'un carré que nous concevons par pur intellection. C'est cette idee qui règle cette image. C'est l'esprit qui conduit l'imagination et qui l'oblige pour ainsi dire de regarder de temps en temps si l'image qu'elle peint est une figure de quatre lignes droites et égales dont les angles sont exactement droits, en un mot si ce qu'on image est semblable à ce qu'on conçoit.“

[3]) A. T. III, 245, Juli 1641.

[4]) Respons. ad Object. II, p. 77; Medit. III, 17. Hier die Unterscheidung zwischen dem spontaneus impetus, mit dem wir uns durch eindrucksvolle Wahrnehmungen zu häufig falschen Urteilen hinreifsen lassen, und dem lumen naturale.

schoben. Descartes geht bei der Beantwortung der Frage, wann unsere Perzeptionen als wahr anzusehen sind, nicht mehr ausschliefslich von einem psychischen Tatbestande aus, der sich für unser Bewufstsein als klar und deutlich erweist, sondern er macht den Intellekt zum Richter in dieser Frage, der sich nun nicht mehr auf die einzelne Aussage, mag sie auch noch so bestimmt lauten,. verläfst, vielmehr andere Aussagen zum Vergleich heranzieht, der aber aufserdem noch im Besitz von Erkenntnissen ist, welche Richtung und Ergebnis der Untersuchung von vornherein bestimmen.

Wir müssen hier scharf unterscheiden. Klar und deutlich ist die perceptio als operatio intellectus zunächst ihrem psychischen Bestande nach; sie ist eine psychische Realität. Der Satz „cogito ergo sum" drückt dieses Verhältnis aus: er ist deshalb, weil er aussagt, was an allen Perzeptionen verdeutlicht werden kann, dafs das Bewufstsein etwas Tatsächliches, eine Art des Seins ist, das typische Beispiel für die ‚clara et distincta perceptio'. Descartes kann aus ihm die regula generalis ableiten: „alles, was klar und deutlich wahrgenommen wird, ist wahr".[1]) Denn Wahr-sein bedeutet Sein (veritas = esse).[2]) — An der so gefafsten psychischen Realität nehmen natürlich alle Perzeptionen Teil; nicht mehr wird ihnen jedoch damit zugesprochen als ihr tatsächliches Gegebensein in unserem Bewufstsein. — Reflektieren wir nun weiter: dem Zweifel entrückt, klar und deutlich ist die Tatsache, dafs uns Perzeptionen gegeben sind; aber nur ein beschränkter Kreis dieser Perzeptionen kann das Merkmal der Klarheit und Deutlichkeit auch für ihren Inhalt, für das durch sie Vorgestellte, die Ideen, in Anspruch nehmen. Ein grofser Teil der Sinneswahrnehmungen wird als „dunkel und verworren" von einem solchen Anspruch von vornherein ausgeschlossen, und auch diejenigen, welche ihren eigenen Merkmalen nach und durch ihre Begrenzung gegen andersartige Wahrnehmungen noch als klar und deutlich gelten können, werden für unser Erkennen wertlos, sobald wir über ihren psychologischen Wahrnehmungsbestand hinausgehen und

---

[1]) De Methodo IV, 21; Medit. III, 15; V, 34. 35.

[2]) Medit. V, 32; die französische Übersetzung fügt dem latein. Text hinzu: „la vérité étant une même chose avec l'être"; vgl. Ludw. Fischer „cogito ergo sum" S. 39 und Goldbeck, l. c. S. 12.

nach ihrer metaphysischen Realität fragen. — Nur die ,clara et distincta perceptio intellectus' vermag nach Zerstörung des Sinnenscheins die wahren Verhältnisse und Beziehungen der Dinge, ihr Wesen, zu bestimmen.[1]) Denn der Wahrnehmung des Intellekts sind die ewigen Wahrheiten zugänglich, die Gott als der höchste Gesetzgeber festgestellt hat.[2]) Die so geartete klare und deutliche Wahrnehmung ist darum den Gedanken Gottes konform, sie läſst uns die wahre und unveränderliche Natur oder das Wesen oder die Form der Dinge erkennen.[3]) — Wir wissen zwar nicht, ob der Schöpferwille Gottes noch mehr realisiert hat, als unsere klaren und deutlichen Vorstellungen enthalten.[4]) Nichts aber kann er schaffen, was zu diesen Vorstellungen in Widerspruch tritt.[5]) Der Logik unseres Erkennens entspricht die Logik der Tatsachen. Was wir klar und deutlich als kontradiktorisch verschieden erkennen — wie Geist und Körper — das ist auch verschieden.[6]) Wenn wir mit der Vorstellung einer ausgedehnten Substanz zugleich den Gedanken ihrer Teilbarkeit verbinden müssen, so kommt dieses Merkmal der ausgedehnten Substanz auch wirklich zu.[7]) Denn alles, was in der Natur oder im Begriff eines Gegenstandes enthalten ist, das läſst sich von ihm als wahr behaupten.[8]) — Schon begegnen wir Wendungen, in welchen die spätere typisch rationalistische Formulierung Spinozas durchschimmert: „vulgo res omnes eodem modo se habere ... in ordine ad ipsam veritatem, quo se habent in ordine ad nostram perceptionem".[9]) — Allein durch unser klares und deutliches Erkennen der einem Gegenstand eigenen Merkmale wird für diesen nur die logische und reale Möglichkeit

---

[1]) Regulae ad direct. ingen. VIII, 23 ff.; XII, 35.

[2]) Respons. VI, 163.

[3]) Respons. I, 60.

[4]) A. T. III, 206. „Il est certain que tout ce qu'on conçoit distinctement est possible, car la puissance de Dieu s'estend au moins aussy loin que nostre pensée." cf. l. c. III, 280 und Medit. III, 21.

[5]) Medit. IV, 30. A. T. III, 262.

[6]) Medit. VI, 39. Princ. phil. I, 60, 63.

[7]) Princ. II, 20. „Nihil enim possumus cogitatione dividere, quin hoc ipso cognoscamus esse divisibile." — Rationes Dei etc. Postulata. IV, p. 88.

[8]) Rationes etc. Definitio IX. Medit. V, 32. Respons. VII, 84. cf. Regulae etc. XII, 38. Felsch. l. c. S. 361.

[9]) Respons. IV, 124. cf. Spinoza Ethic. I. Axioma VI. II. Propos. VII.

gesichert, während wir nicht einzusehen vermögen, ob mit jenen Merkmalen auch die wirkliche Existenz des Gegenstandes gefordert werde; eine Ausnahme bietet nur die Idee Gottes, sobald sie zum Gegenstand unseres Erkennens gemacht wird.[1]) — Soweit die Ideen geschaffener Dinge klar und deutlich sind, kann Gott die in ihnen liegende logische Möglichkeit realisieren,[2]) — ob und wann er sie realisiert hat, das festzustellen ist Sache der Erfahrung und einer an sie anknüpfenden weiteren Überlegung.

In den Bereich der klaren und deutlichen Wahrnehmung fallen in erster Linie eine Reihe von allgemein gültigen Sätzen, die communes notiones oder axiomata; sie sind bestimmend für die Richtung unseres Denkens, d. h. was wir wahrnehmen, wird diesen Axiomen gemäfs gedeutet. Wir erweitern zwar mit ihrer Hilfe unser Wissen eigentlich nicht, sondern gewinnen nur die Möglichkeit einer formalen Begründung des Erkannten.[3]) — Die Axiome als Erkenntnisprinzipien sind ewige Wahrheiten:[4]) sie sind unabhängig von ihrer ausdrücklichen Anerkennung,[5]) unabhängig von äufserer Erfahrung[6]) und erst recht von den zufälligen Bedingungen unserer physischen Organisation. Denn wie könnte der besondere Verlauf eines Bewegungsvorgangs im Gehirn sein Äquivalent finden in einem allgemein gültigen Begriff, welcher mit der Bewegung weder eine Ähnlichkeit noch zu ihr eine Beziehung zu haben vermag![7]) — Im Besitze der Axiome wird die Vernunft recht eigentlich zu einem ‚instrumentum universale',[8]) das überall und in gleicher Weise seine Anwendung findet.

Denn ihrer Beurteilung unterliegt allgemein der Inhalt unserer bewufsten Wahrnehmungen; diesen Inhalt bilden die Ideen.[9]) — Je reicher an Inhalt die Ideen sind, um so mehr

---

[1]) Rationes etc.; Axioma X; Respons. I, 60f.

[2]) Medit. VI, 35; Notae in Programma etc., p. 181; A. T. III, 206. 280.

[3]) A. T. IV, 440.

[4]) A. T. V, 514, p. 167; Princ. phil. I, 49.

[5]) Princ. phil. I, 50.

[6]) Princ. phil. I, 49.

[7]) Notae in Programma etc., p. 185.

[8]) De Methodo V, p. 35.

[9]) Das Verhältnis von perceptio und idea wird von Descartes so gefafst, dafs jene den bewufst gewordenen Wahrnehmungs- oder Vorstellungsvorgang bezeichnet, diese das Wahrgenommene oder Vorgestellte.

Vollkommenheit umschliefsen sie, und um so vollkommener mufs auch ihre Ursache sein.[1]) Der Gedankengang Descartes wird hier durch folgende Axiome bestimmt:

1. Das Nichts hat keine Attribute. Wo daher modi eines Attributs zur Wahrnehmung gelangen, müssen sie als Bestimmungen einer durch das Attribut erkennbaren Substanz gedacht werden.[2]) — Nun bliebe immerhin noch die Möglichkeit, dafs unsere Wahrnehmungen insgesamt nur modi der substantia cogitans wären.[3]) Diese Möglichkeit wird indessen durch das weitere Axiom ausgeschlossen:

2. Die objektive Realität unserer Ideen fordert eine Ursache, in der eben dieselbe Realität nicht nur vorgestellterweise (obiective) sondern ‚formaliter' oder ‚eminenter' enthalten ist.[4]) — Die Notwendigkeit dieses Axioms ist für Descartes eine prinzipielle, „da von ihm allein die Erkenntnis aller sichtbaren und unsichtbaren Dinge abhängt".[5]) — Denn woher haben wir z. B. die Überzeugung, dafs der kosmische Himmel eine reale Existenz hat? — Doch nur aus der dem Geiste innewohnenden Idee; diese ist in ihrer objektiven Realität d. h. als Vorstellungs-

---

Rationes etc. Def. II: „ideae nomine intelligo cuiuslibet cogitationis formam illam per cuius immediatam perceptionem ipsius eiusdem cogitationis conscius sum". — Auch von den Gefühls- und Willensvorgängen besitzen wir Ideen, insofern das im Bewufstsein Erlebte gegenständlich vorgestellt wird; cf. Respons. ad Object. V in Object. III, p. 97. — Die Ideen sind die „Form" der Wahrnehmung und des Bewufstseins ganz im Aristotelischen Sinne, insofern sie das Bestimmungslose zu etwas Bestimmtem machen; cf. ebenfalls Respons. III, p. 98. — Irrtümlich die Ausführung von Koch, Psychologie D's., S. 45. — Vgl. ferner: A. T. III, 243, 245, V, 502; Medit. III, 16; Respons. I, 53. — Spinoza, Princ. phil. Cartes. Def. II, p. 121.

[1]) Princ. phil. I, 17. Realitas und perfectio sind wie bei Spinoza Wechselbegriffe; cf. Ethices II. Definitio VI.

[2]) Princ. phil. I, 11, 52; Rationes etc. Definitio V; Respons. III, 2, p. 94; Respons. IV, 122; Respons. V in secund. Medit. 9, p. 62.

[3]) Medit. III, 20 f.

[4]) Rationes etc. Axioma V; cf. Definit. III und IV; Medit. III, 18: „lumine naturali manifestum est, tantumdem ad minimum esse debere in causa efficiente et totali, quantum in eiusdem causae effectu . . . atque hoc non modo perspicue verum est de iis effectibus quorum realitas est actualis sive formalis, sed etiam de ideis in quibus tantum consideratur realitas objectiva". Respons. II, 71.

[5]) Rationes etc. Axioma V.

inhalt die Wirkung einer real existierenden Ursache, eben des Himmels selbst. — Das Wirkliche überträgt als Ursache seine Form auf das Bewufstsein, in welchem nun als „forma cogitationis“ die Idee hervortritt.[1]) Die Beziehung zwischen der causa efficiens und der Idee als effectus darf nicht in der Weise eines successiven Vorgangs gefafst werden, sodafs die Ursache der Wirkung vorherginge, sondern ausdrücklich hebt Descartes hervor, dafs das Verhältnis aus logischen Gründen als ein simultanes angenommen werden müsse; denn es sei unmöglich eine Wirkung als solche zu beurteilen ohne sich zugleich auf die Ursache zu beziehen; und umgekehrt sei die Ursache nur solange Ursache, als sie die Wirkung hervorbringt.[2]) Als gleichzeitige Wirkungen der Dinge bestehen hiernach die Ideen in unserem Bewufstsein. — Sie sind ferner ihren Ursachen ähnlich,[3]) nicht in der Art ihrer Existenz, — denn vorgestellterweise existieren, erscheint als ein weit unvollkommenerer modus essendi, als es die reale Existenz aufserhalb unseres Bewufstseins ist,[4]) — wohl aber in ihrem Inhalt. Die Ideen sind, wenn sie vollständig sind und die wesentlichen Merkmale der Dinge umschliefsen, deren adäquate Abbilder.[5]) Wir dürfen daher den Dingen beilegen, was uns die Ideen als ihre Bestimmungen anzeigen,[6]) — allerdings unter der Voraussetzung, dafs die Dinge als Realgrund der Ideen zugleich deren ‚causa formalis‘ sind. In jedem Falle aber müssen jene als Realgrund soviel Realität enthalten als in ihrer Wirkung, den Ideen, angelegt ist. Denn würden diese mehr Realität in sich aufnehmen, als ihnen durch ihre Ursache zukommt, so würde der vorgefundene Überschufs als aus dem Nichts entstanden betrachtet

---

[1]) Rationes etc. Defin. II; Respon. III, 97 f. Dafs Descartes hier bewufst den Aristotelischen Gedanken festhält, zeigt die Bemerkung: Respons. IV, 132 f.

[2]) Respons. I, 56; Felsch a. a. O. S. 365; vgl. auch die zutreffende Bemerkung von Natorp, D.'s Erkenntnistheorie, S. 105: „D. hat bei der Ursache in erster Linie die Ursache des Daseins überhaupt, nicht die des Werdens in der Zeit im Auge“.

[3]) „effectus similis est causae“ A. T. V, 514, p. 156.

[4]) Medit. III, 19; Respons. I, 53.

[5]) A. T. III, 262.

[6]) Princ. phil. I, 17.

werden müssen d. h. unerklärlich sein.[1]) — Alle metaphysisch wertvollen Merkmale gehen jedoch vom Realgrund, den Dingen, in den Erkenntnisgrund, die Ideen, über, sodafs wir als eine von Descartes selbstgedachte Konsequenz ohne Bedenken diese bezeichnen können: in den Ideen als Erkenntnisgrund ist ihr Realgrund gegenwärtig; er ist gegenwärtig, weil er wirksam ist und in seinem Wirken sein Wesen zum Ausdruck bringt. Dementsprechend wird das Kausalverhältnis von Descartes in Anknüpfung an die aristotelisch-scholastische Tradition noch durchaus als ein analytisches gedacht:[2]) „tantumdem ad minimum esse debere in causa efficiente et totali, quantum in eiusdem causae effectu; nam quaeso undenam posset assumere realitatem suam effectus nisi a causa? et quomodo illam ei causa dare posset, nisi etiam haberet?“[3])

Wiederholt versucht Descartes seine erkenntnistheoretische Behauptung, dafs für die Ideen eine Ursache nachweisbar sein müsse, durch das Beispiel zu verdeutlichen: Die Idee einer sehr kunstvollen Maschine, die wir besitzen, kann auf zwei Wegen in uns entstanden sein; sie ist entweder eine Erinnerung an eine von uns betrachtete Maschine, geht also auf eine Wahrnehmung zurück, die ihren Inhalt einer realen Ursache aufser unserem Geiste verdankt, oder die Idee ist das Ergebnis eigener Erfindung, d. h. sie entstammt der in den Dienst des Intellekts gestellten Phantasie.[4]) Eine Zweiteilung der Ideen läfst uns daher ihre Beziehung auf den realen und formalen Grund ihres Seins zunächst vornehmen: in solche, die uns von aufsen zukommen (ideae adventitiae) und in solche, die wir selbst bilden (ideae a nobis ipsis factae). Eine dritte Klasse von Ideen tritt diesen noch zur Seite, die dadurch charakterisiert ist, dafs die ihr zugehörigen Ideen weder erworben noch unter Benutzung erworbenen Ideenmaterials von uns gebildet sind, sondern

---

[1]) Respons. II, 71; Medit. III, 18. Entsprechend kann die objektive Realität wohl hinter der Vollkommenheit ihrer Ursache zurückstehen, niemals aber sie übertreffen. Medit. III, 19.

[2]) Vgl. auch B. Erdmann. Über Inhalt und Geltung des Kausalgesetzes. Halle, 1905, S. 4f., S. 48, Anm. 4; ferner: Felsch a. a. O. S. 411.

[3]) Medit. III, 18; vgl. zur Kritik des scholastischen Kausalbegriffs bei Descartes auch Cassirer a. a. O. S. 93 ff.

[4]) Princ. phil. I, 17; Respons. I, 54; Respons. II, 71.

einen ursprünglichen Besitz des Geistes darstellen, die ideae innatae.[1])

Schon in den „Regeln zur Leitung des Geistes" spricht Descartes als seine Überzeugung aus, dafs „gewisse Urkeime der Wahrheit den menschlichen Geistern angeboren seien";[2]) eine bestimmte Ausführung des Gedankens fehlt jedoch noch; es bleibt also unklar, wo wir diese Keime zu suchen haben und welcher Art sie sind, wenn wir nicht etwa den Bestimmungen, die aus späterer Zeit über die angeborenen Ideen vorliegen, das Recht entnehmen, die in den Regeln als ‚ideae simplices' bezeichneten Ideen als angeboren zu betrachten, — allein nicht ohne die einschränkende Bemerkung, dafs Descartes die Verdeutlichung ihrer reinen und einfachen Natur teils der Erfahrung teils dem uns angeborenen Licht zuweist.[3]) — Indem der Intellekt die einfachen, nicht weiter zerlegbaren, völlig deutlichen Ideen erkennt, die der Selbstwahrnehmung (pure intellectuales) oder der Wahrnehmung körperlicher Objekte (pure materiales) entnommen sind, oder indem er Merkmale und Beziehungen feststellt, welche auf die Welt des Körperlichen und Geistigen in gleicher Weise anwendbar sind (notiones communes sive axiomata), entfaltet er in unserem Bewufstsein in der Form von Ideen, was unsere Natur in sich befafst: Körper und Geist, sowie die Vereinigung beider.[4]) — Fassen wir nun diese einfachen Ideen als das auf, was sie sind, nämlich als Vorstellungen und nicht als Urteile,[5]) so müssen sie als angeboren gelten. Denn als einfache Ideen umschliefsen sie nur den ihnen eigenen, einfachen Inhalt; es fehlt ihnen die Beziehung auf andere Inhalte, die — mag sie nun gewifs sein oder nicht — sich in einem Urteile ausprägen liefse; in der einfachen Idee wird ihr einfacher Inhalt allein und

---

[1]) Medit. III, 17; Notae in Programma quoddam, p. 184; A. T. III, 213; V, 537; vgl. Ed. Grimm, D.'s Lehre von den angeborenen Ideen. Jena, 1873, S. 60.

[2]) Regulae etc. IV, p. 10f.: „mihi persuadeo prima quaedam veritatum semina humanis ingeniis a natura insita".

[3]) Regulae etc. VI, p. 15.

[4]) Regulae etc. XII, 37f.; A. T. III, 302.

[5]) Regulae XII, 38.

dieser notwendigerweise vorgestellt.[1]) Auch die einfachen Empfindungen, wie sie die Sinneswahrnehmung vermittelt, enthalten für sich genommen keinen Hinweis auf die physiologischen Vorgänge, die sie veranlassen. Sie können daher nicht diesen Vorgängen entnommen und ebensowenig der physischen Welt entlehnt, sondern müssen zuvor schon in uns vorhanden, sie müssen angeboren sein.[2]) Spielt aber der von den physischen Objekten ausgehende Sinnesreiz bei der Bildung der „rein materiellen" Ideen eine so sekundäre Rolle, so ist es nicht zu verwundern, dafs Descartes auch dem Intellekt allein die Möglichkeit einräumt, eine zutreffende und völlig gewisse Erkenntnis der geometrischen Beziehungen der Raum- und Körperwelt zu entwickeln.[3]) Wie das zu verstehen ist, wird gleich zur Sprache kommen. — Zuvor sei festgestellt, wie das Verhältnis der angeborenen Ideen zum Bewufstsein zu denken ist. — Jene sollen, bevor sie bewufst werden, doch schon in irgend einer Art in uns vorhanden sein; sie werden nur nicht bemerkt, weil das Bewufstsein namentlich im Kindesalter noch zu sehr durch dunkle Sinnesempfindungen in Anspruch genommen wird und solange unfähig ist, sich der reinen Ideen zu bemächtigen.[4]) — Vorhanden aber sind die Ideen trotzdem in dem Sinne, dafs der Geist in sich die Möglichkeit zu ihrer Entwickelung birgt.[5]) Wie in bestimmten Familien eine vornehme Gesinnung etwas Angeborenes ist,[6]) in anderen wieder

---

[4]) Regulae XII, 38: „Dicimus tertio naturas illas simplices esse omnes per se notas et nunquam ullam falsitatem continere, quod facile ostendetur, si distinguamus illam facultatem intellectus, per quam res intuetur et cognoscit, ab ea qua judicat affirmando vel negando" ... „evidens est nos falli si quando aliquam ex naturis istis simplicibus a nobis totam non cognosci iudicemus: nam si de illa vel minimum quid mente attingamus ... ex hoc ipso concludendum est, nos totam illam cognoscere: neque enim aliter simplex dici posset ..."

[1]) A. T. III, 248, p. 418.

[2]) Respons. V, 1, 73; A. T. III, 245; III, 310.

[3]) A. T. III, 250, p. 423 f.

[4]) Respons. III, p. 102; Notae p. 186, 189.

[5]) „generositas" übersetzt Grimm a. a. O S. 54 mit „Adel"; jedoch scheint mir der Zusammenhang die oben gegebene Übersetzung zu fordern. Der Bedeutung des Wortes „Adel" würde wohl auch besser durch „nobilitas" entsprochen.

die Disposition für gewisse Krankheiten, so findet sich in dem Geiste von vornherein eine innere Bestimmtheit, die im Verlauf der Entwickelung des geistigen Lebens zur Bildung der angeborenen Ideen hinführt.[1]) Für unser Bewufstsein tritt diese psychische Disposition dadurch in die Erscheinung, dafs wir die angeborenen Ideen, indem sie uns zuerst bewufst werden, schon längst gekannt zu haben glauben.[2]) Wir fassen sie als selbstverständliche Wahrheiten (res per se notae) auf,[3]) — selbstverständlich allerdings in dem strengen Sinne des Wortes, d. h. der Inhalt dieser Ideen erklärt sich selbst: er läfst sich nicht beweisen; sobald wir ihm die Form eines Urteils geben, hat dieses einen axiomatischen Charakter. Wie die Axiome sind daher auch die angeborenen Ideen „ewige Wahrheiten".[4]) — Ihr Umfang reicht bei Descartes sehr weit. Nicht nur die formalen logischen Axiome werden ihnen zugezählt, sondern ebenso auch eine Reihe von metaphysischen Sätzen. Als Axiom und damit zugleich als angeborene Wahrheit tritt uns der Satz entgegen: in dem Begriffe des vollkommensten Wesens ist seine notwendige und vollkommene Existenz eingeschlossen.[5]) — Ebenso bilden in den beiden anderen Beweisformen, welche unsere Erkenntnis des Daseins Gottes begründen sollen, metaphysische Axiome die Mittelglieder, die den Zusammenhang der Beweiskette herstellen.[6]) Zu den Axiomen wird ferner die Behauptung gerechnet: „Is qui cogitat non potest non existere dum cogitat."[7]) Nur die Anwendung

---

[1]) Notae etc. p. 184 ff.; vgl. Grimm a. a. O. S. 59.

[2]) Medit. V, 31; cf. A. T. III, 250.

[3]) Regulae XII, 37.

[4]) Princ. phil. I, 49; Medit. V, 31; A. T. III, 243, V, 514, p. 146 u. 167.

[5]) Rationes etc. Axioma 10; cf. Princ. I, 14; Medit. V, 33; Respons. I, 60 f.; Notae, p. 187; de Methodo IV, 23; A. T. III, 250, Absatz 9. — Respons ad secund. Object., p. 79 f. D.'s Bemerkungen gegen den Vorwurf, sein ontologischer Gottesbeweis enthalte eine petitio principii (A. T III, 241 — X. an Messenne pour Descartes und Object. IV): A. T. III, 243, 245, 248.

[6]) Cf. Rationes Dei etc. Axioma: 2, 3, 4, 5, 6 und Propositio II, III; Medit. III; Princ I, 17, 18, 20, 21; Respons. II, 71 f.; vgl. Respons. I, 62 und A. T. IV, 347, sowie die übersichtliche Schrift von P. J. Elvenich: „Die Beweise für das Dasein Gottes nach Cartesius. Zur Jubelfeier der Rhein. Friedrich-Wilhelms-Universität verfafst". Breslau, 1868.

[7]) Princ. phil. 1, 49 cf. I, 10.

eines Axioms ist sodann der metaphysische Gedanke, dafs jeder modus cogitationis eine substantia cogitans voraussetze.[1]) — Wie wir demgemäfs ein angeborenes axiomatisches Wissen von dem Dasein Gottes, von unserer eigenen substantialen Existenz besitzen, wenngleich unserem Bewufstsein dieser Besitz nicht immer deutlich gegenwärtig ist,[2]) so ist uns auch eine Erkenntnis der geometrischen Gesetzmäfsigkeit der Raumbeziehungen angeboren. Wir sind daher in der Lage, im einzelnen Falle a priori diese Gesetzmäfsigkeit durch unser Denken zu bestimmen, ohne sie durch eine Anschauung zu belegen, oft genug sogar ohne sie durch eine entsprechende Anschauung belegen zu können.[3]) Ebenso lassen sich auch die physikalischen Gesetze a priori konstruieren, da nach Descartes' Auffassung die physikalische von der geometrischen Gesetzmäfsigkeit nicht verschieden ist.[4]) — Der Begriff des Angeborenseins bezeichnet hiernach einerseits eine gesetzmäfsig bestimmte Erkenntnisanlage für alle Gebiete unseres Wissens; durch sie erhält unser logisches und metaphysisches Denken Notwendigkeit und Gewifsheit. — Andererseits kommt dem Begriff des Angeborenseins auch eine umfassende psychologische Bedeutung zu; er bezeichnet in dieser Hinsicht ganz allgemein die in uns vorhandenen psychischen Anlagen, alle Vorstellungsmöglichkeiten, die sich aus unserer psychischen Organisation ergeben.[5]) „Es gibt keine Ideen von den Dingen, die in der Art, wie wir sie im Bewufstein haben, uns von den Sinnen mitgeteilt würden, sodafs es nichts in unseren Ideen gibt, was dem Geiste oder dem Vermögen des Bewufstseins nicht angeboren wäre, ausgenommen die Umstände, die der Erfahrung zuzurechnen sind, dafs wir nämlich urteilen, diese oder jene Ideen, die im Augenblick unser Bewufstsein erfüllen, seien auf aufser uns gelegene Dinge zu beziehen, nicht weil die Dinge die Ideen selbst unserem Geiste durch die Sinnesorgane zugeschickt haben,

---

[1]) Princ. phil. I, 11; Respons. III, p. 94.

[2]) A. T. III, 250, p. 423 f.; cf. A. T. IV, 332, 371 und Princ. phil. I, 12.

[3]) Medit. V, 31 f., VI, 36. Respons. V, p. 73; vgl. Cassirer a. a. O. S. 18.

[4]) Princ. phil. II, 64; vgl. Goldbeck a. a. O. S. 34 f., 37, und Cassirer a. a. O., Abschnitt II. Die erkenntniskritische Begründung der Naturwissenschaft. S. 19 ff., ferner S. 42.

[5]) Ähnlich: Grimm a. a. O. S. 76.

sondern nur weil sie ihm ein Signal gaben,[1]) das ihn veranlaſste, eben diese Ideen gerade jetzt zu bilden. Denn nichts gelangt von den äuſseren Objekten mittelst der Sinnesorgane bis zum Geiste auſser gewissen körperlichen Bewegungen ...., aber nicht einmal diese Bewegungen noch auch die aus ihnen entstandenen Figuren,[2]) werden von uns so begriffen, wie sie in den den Sinnen dienenden Organen vor sich gehen ..., hieraus folgt, daſs selbst die Ideen der Bewegungen und Figuren uns angeboren sind; um so mehr müssen die Ideen des Schmerzes, der Farben, der Töne u. s. w. uns angeboren sein, die der Geist auf Veranlassung bestimmter körperlicher Bewegungen sich zu bilden vermag; denn sie haben mit diesen Bewegungen gar keine Ähnlichkeit.“[3]) Gegenüber der hier entwickelten Annahme, daſs alle Ideen einschlieſslich der durch die Sinneswahrnehmung gebotenen Empfindungen als angeboren zu betrachten seien, bildet die Existenz einer auſserhalb unseres Geistes bestehenden Körperwelt ein Problem in der Philosophie Descartes'. Denn die von ihm zugegebene Möglichkeit, daſs die Seele die formale beziehungsweise eminente Ursache für den Inhalt aller Sinneswahrnehmungen sein könne,[4]) wird dann zur allein berechtigten,[5]) und nur noch die zeitliche Ordnung, in der die Ideen unabhängig vom menschlichen Willen zur Wahrnehmung gelangen, läſst erkennen, daſs eine auſser unserem Bewuſstsein gelegene Ursache ihr Auftreten mitbedinge.[6]) — Die Ansätze zu dem kritischen Gedanken, daſs die Beziehung unserer Vorstellungen auf einen Gegenstand nichts mehr bedeute, „als die Verbindung der Vorstellungen auf eine gewisse Art notwendig zu machen und sie einer Regel zu unterwerfen, daſs umgekehrt nur dadurch, daſs eine gewisse Ordnung in dem Zeitverhältnisse unserer Vorstellungen notwendig ist, ihnen

---

[1]) Ich übersetze frei; im Text: „quia tamen aliquid immiserunt“.

[2]) „figurae“ bei D. die physischen Residuen vergangener Sinneswahrnehmungen, vgl. de homine, art. 70.

[3]) Notae in Programma etc. p. 185.

[4]) Medit. III, 17; VI, 39.

[5]) Vgl. auch F. A. Lange, Gesch. des Materialismus. 5. Aufl. I, S. 199.

[6]) Medit. VI, 37 f.; A. T. III, 250, Absatz 6: „rerum materialium existentia ex eo probavi ... quod nobis sic adveniant, ut simus conscii non a nobis fieri, sed aliunde advenire.“

objektive Bedeutung erteilt wird," dürften sich allerdings in diese Aufstellungen Descartes' mehr hineinlesen als ihnen entnehmen lassen.[1])

Zu völliger Durchbildung ist übrigens auch der Gedanke, dafs der objektive Inhalt aller Wahrnehmungen aus der angeborenen psychischen Anlage folgere, bei ihm nirgends gelangt; selbst die Noten zu dem philosophischen Programm, die, den letzten Lebensjahren des Philosophen zugehörig, diese Annahme in der oben mitgeteilten Weise durchführen, rechnen zugleich doch auch mit der Tatsache, dafs es neben den angeborenen uns von aufsen zukommende Ideen gebe (ideae adventitiae). Für unser Bewufstsein aber sind diese dadurch charakterisiert, dafs wir auf Grund der Gegenwart der Objekte und der von ihnen ausgehenden Reizwirkungen die momentane Nötigung empfinden, bestimmte Ideen vorzustellen.[2]) Umgekehrt stellt sich für uns durchgängig die Unmöglichkeit heraus, Sinnesempfindungen selbsttätig d. h. ohne die Gegenwart entsprechender Objekte in uns hervorzurufen.[3]) — Soweit die willkürliche Phantasie hier einer Aufforderung zu genügen vermag, erweisen sich die von ihr gebildeten Vorstellungen (ideae a nobis ipsis factae) weniger lebhaft und ausgeprägt als die auf Grund von Sinnesreizen entstandenen Ideen.[4]) — Das psychologische Kriterium der Unabhängigkeit unserer Sinneswahrnehmungen von unserem Willen, in welchem Descartes anscheinend den zwingendsten Beweis für die reale Existenz der Aufsenwelt erblicken möchte,[5]) wird in dieser Rücksicht noch von ihm durch die auf einem Umweg gewonnenen metaphysischen Gründe verstärkt, dafs Gott vermöge seiner Wahrhaftigkeit unsere natürliche Neigung, die Sinneswahrnehmungen als Wirkungen äufserer Objekte zu denken,[6]) nicht täuschen könne, dafs daher die formale Ursache für die wesentlichen Züge in dem Inhalt jener Wahrnehmungen nur die physische Welt sein dürfe.[7])

---

[1]) Kritik d. r. V. Werke (Hartenstein) III, S. 179. — S. 242 d. 2. Aufl.
[2]) Princ. phil. II, 1; Notae etc. p. 185.
[3]) Medit. VI, 37 f.
[4]) L. c.
[5]) A. T. III, 250, Absatz 6.
[6]) Medit. III, 17.
[7]) Medit. VI, 40; Princ. phil. II, 1.

Auf die Frage, wie weit der Umfang der angeborenen Ideen reiche, gibt es somit bei Descartes keine zureichende Antwort; wir gelangen vielmehr zu folgenden Antithesen:

1. Alle Ideen sind angeboren; ihre objektive und formale Realität verdanken sie der substantia cogitans. — Die physischen Objekte sind nur ‚causae remotae sive secundariae' für die Bildung der Ideen, welche den Inhalt der Sinneswahrnehmungen ausmachen, sowie etwa die Tradition die Veranlassung sein kann, dafs wir auf die uns angeborene Idee Gottes achten.[1])

2. Die durch die Sinneswahrnehmung vermittelten Ideen sind Wirkungen der real existierenden Körperwelt. Die wesentlichen Merkmale dieser Ideen finden sich in der sie formal bestimmenden Ursache.

An diesem Punkte, wie an so manchem anderen, bleibt der kritischen Betrachtung nur die Aufgabe, das Unausgleichbare und Widerspruchsvolle zu konstatieren, worauf die verschiedenartigen Voraussetzungen in Descartes' Gedankenwelt hinleiten. Der Versuch aber, im Rahmen seines Systems diese Widersprüche zu verwischen, würde die historische Treue des von ihm zu entwerfenden Bildes in Frage stellen.

---

[1]) Notae etc. p. 186.

III.

§ 6. Wir kommen zu dem letzten Teil unserer Aufgabe, der sich zum Ziele setzt, auf Grund der von Descartes gegebenen Definition des Bewufstseins Inhalt und Umfang dieser Allgemeinvorstellung festzulegen und endlich noch in den Grundzügen die von Descartes getroffene Gliederung der Bewufstseinsvorgänge vorzuführen. — „Mit dem Worte Bewufstsein bezeichne ich das, was in uns bewufsterweise geschieht, sofern wir davon ein Bewufstsein haben. Und so ist nicht nur das Erkennen, Wollen, Einbilden, sondern auch das Empfinden hier das gleiche wie das Bewufstsein.“ [1]) Mit besonderem Nachdruck hebt die Definition, welche Descartes' geometrischen Entwurf seiner Lehre einleitet, die Unmittelbarkeit der Bewufstseinsvorgänge hervor: wir müssen uns dessen bewufst sein, dafs wir sie haben.[2]) Solche Vorgänge dagegen, die zwar zu bewufsten psychischen Prozessen in Beziehung stehen, ohne jedoch selbst bewufst zu sein, wie etwa die Lebensgeister-Bewegungen, die auf Grund eines Willensimpulses eine Bewegung unserer Glieder veranlassen, können natürlich nicht dem Bewufstsein zugerechnet

---

[1]) Princ. phil. I, 9: „Cogitationis nomine intelligo illa omnia, quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est: Atque ita non modo intelligere, velle, imaginari, sed etiam sentire idem est hic quod cogitare“; cf. A. T. II, 113, p. 36; I, 73 bis p. 366. De formatione foetus art. 3, sowie auch die Vorrede zur lateinischen Übersetzung des tractatus de homine von Claud. Clerselier.

[2]) Rationes etc. Defin. I: „Cogitationis nomine complector illud omne quod sic in nobis est, ut eius immediate conscii simus. Ita omnes voluntatis, intellectus, imaginationis et sensuum operationes sunt cogitationes. Sed addidi immediate, ad excludenda ea quae ex eis consequuntur; ut motus voluntarius cogitationem quiddem pro principio habet, sed ipse tamen non est cogitatio“; cf. Medit. III, 15.

werden.[1]) Also durch das unmittelbare Erleben, durch das bewufste Gegebensein ist das Bewufste als solches charakterisiert.[2]) Die Bestimmung des Inhalts läuft hier auf die Tautologie hinaus: bewufst ist das Bewufste. — Dementsprechend bemifst sich auch der Umfang des Bewufstseins. Wo irgend welche psychische Vorgänge sich uns in solcher Unmittelbarkeit darbieten, gehören sie dem Zusammenhang des Bewufstseins an; dieses begreift daher in sich die Totalität alles uns Bewufsten, insofern ihm die Unmittelbarkeit des psychischen Erlebens gemeinsam ist.[3]) Nur dort ist aber auch Bewufstsein vorhanden, wo solche Erlebnisse gegeben sind. — Wir bemerken nun, dafs der gröfste Teil unserer Vorstellungen in unserem Bewufstsein nur eine ephemere Existenz führt. Zwar bleiben uns viele Vorstellungen des wachen Lebens in der veränderten Form von Erinnerungsvorstellungen erhalten, die in dem Augenblick, wo wir erinnern, selbst einen Bestandteil unseres Bewufstseins bilden und zugleich einen Hinweis auf früher Bewufstes enthalten. Dagegen beobachten wir auch, dafs uns ungezählte Vorstellungen, insbesondere die Traumvorstellungen, nachdem sie momentan unser Bewufstsein erfüllt haben, sofort und dauernd entschwinden.[4]) — Der Umfang des individuellen Bewufstseins könnte hiernach durch das Anfangs- und Endglied der erlebten Bewufstseinsreihe begrenzt gedacht werden, eine allerdings rein äufserliche Bestimmungsweise, welche die inneren Beziehungen unter dem Bewufsten ganz aufser acht läfst.[5])

---

[1]) A. T. V, 525, Absatz 4 (für Arnauld).

[2]) Inquisitio veritatis per lumen nat. p. 87; vgl. Ludw. Fischer a. a. O. S. 33 zu Rationes etc. Defin. I: „Der Schwerpunkt der Definition liegt in der unmittelbaren Tatsächlichkeit eines Zustandes, einer Bestimmung, eines So- oder so-Seins, worin das einzige unmittelbar Gewisse zu erblicken ist".

[3]) Princ. phil. I, 9; A. T. II, 113, p. 36.

[4]) A. T. V, 525, Absatz 4.

[5]) Die Verwendung des Wortes „cogitatio" beschränkt sich auch bei D. nicht auf den Sinn der oben mitgeteilten Definition; es bezeichnet ferner: das der Seele zugeschriebene Vermögen bewufst zu werden, sodann das der Seele im metaphysischen Sinne beigelegte Attribut und endlich die psychische Substanz selbst. Die damit angebahnten Betrachtungsweisen scheiden, zumal wir ihnen schon nachgegangen sind, hier aus der Erörterung aus; cf. Respons. III, 93; Notae p. 179; Rationes etc. Defin. VI.

Wir haben schon die Tatsache berührt,[1]) dafs sich in unserer psychophysischen Organisation eine Reihe von Vorgängen abspielen, von denen wir nur durch unser Bewufstsein Kunde erhalten, soweit sie eben von Bewufstseinsvorgängen begleitet sind oder ihnen folgen. Solche Vorgänge sind die physiologischen Lebensprozesse in ihrem ganzen Umfang: sie verlaufen unbewufst und können in ihrer Art niemals unmittelbar bewufst werden; sie sind ferner in ihrer eigenen Sphäre nur den allgemeinen mechanischen Bewegungsgesetzen unterworfen. — Es ist bekannt, mit welcher durchgreifenden Energie Descartes gerade diesen Gedanken zu Ende gedacht hat. Nicht mit Unrecht konnte sich Lamettrie als Verfasser des ‚l'homme machine' als einen Cartesianer bezeichnen.[2]) In der Tat durchzieht die Vorliebe für eine mechanische Erklärung der Lebensprozesse alle Schriften des Descartes. Wir sehen ihn mit einer gewissen Freude den Möglichkeiten, die dieser Gedanke eröffnet, nachgehen und sie, soweit das sein metaphysischer Dualismus nur irgend gestattet, bis zu den äufsersten Konsequenzen verfolgen. Auf der anderen Seite ist die Behauptung Lamettries, dafs Descartes seiner menschlichen Maschine nur der Pfaffen wegen eine Seele angeflickt habe, ebenso tendenziös wie falsch; denn für diesen ist die Überzeugung von der Besonderheit des psychischen und Bewufstseinslebens eine prinzipiell so gefestigte, dafs sich ihm die Notwendigkeit, den mechanischen Prozefs an den Grenzen des Bewufstseins abzubrechen, von selbst versteht. Die Bewegungsvorgänge der Lebensgeister in den Nervenröhrchen und im Gehirn sind toto genere von jeder Art von Bewufstseinsvorgängen verschieden.[3]) Wohl dagegen reicht die Wirkungssphäre von dem einen Gebiet in das andere hinüber, eine Tatsache, die — so notwendig sie angenommen werden mufs — nach Descartes' eigenem Zugeständnis im Grunde unerklärlich bleibt.[4])

Im folgenden soll nun zunächst untersucht werden, wie weit die selbständige Wirksamkeit der aus dem Zusammen-

---

[1]) Vgl. S. 77.

[2]) Vgl. F. A. Lange, Geschichte des Mat. I, S. 200—303. 5. Aufl.

[3]) A. T. III, 227; Respons. VI, 155, 167.

[4]) A. T. III, 310.

hang des Bewufstseins auszuscheidenden und von ihm unabhängigen mechanischen Lebensvorgänge reicht.[1]) — Eine systematische Darstellung dieser Vorgänge hatte Descartes in seinem mit Rücksicht auf die Verurteilung Galileis von ihm selbst unterdrückten und dann verloren gegangenen Werke über „Die Welt" unternommen.[2]) Eine programmatische Inhaltsangabe enthält davon noch der Discours.[3]) Wir finden aber das für unseren Zweck Bedeutsame in den Schriften und Briefen Descartes' so ausführlich entwickelt, dafs wir uns über seine Meinung bis in die Einzelheiten hinein unterrichten können; wir heben nur das Wichtigste hervor. —

Der menschliche Körper für sich genommen — diese Behauptung begegnet uns in den verschiedensten Bildern und Wendungen — ist nichts als eine Maschine oder ein Automat.[4]) Wie bei solchen der Vollzug von Bewegungen ein mechanisches Bewegungsprinzip voraussetzt, so auch beim menschlichen Körper, der also, um sich zu bewegen, der Seele nicht bedarf.[5]) Für ihn ist vielmehr die im Herzen aufgespeicherte Wärme die mechanische Ursache aller Bewegungen.[6]) Descartes vergleicht diese Wärme mit derjenigen, die zusammengeprefstes Heu entwickelt, sie ist wie ein Feuer ohne Licht.[7]) Sie erweist sich jedoch nicht nur als ein Bewegungs-, sondern zugleich als ein allgemeines Lebensprinzip, das ebenso wirksam in der

---

[1]) cf. de Methodo V, 29.

[2]) D. verarbeitete jedoch das Material des Kosmos zum Teil in den Prinzipien; einen Abschnitt daraus bildete auch der tractatus de homine; vgl. A. Koch, Psychologie D.'s, S. 59 und v. Hertling, D.'s Beziehungen zur Scholastik. Sitzungsberichte der philos. philol. und der histor. Klasse der Königl. bayer. Akademie der Wissenschaften, 1897, Bd. II, Heft 2. München 1898.

[3]) De Methodo V, 34 f.

[4]) De Methodo V, 34 f.; Medit. VI, 43; Pass. an. I, 6, 7, 13, 16: „machina nostri corporis"; de homine I, 2, II, 16, IV, 55 (Vergleich des menschlichen Körpers mit dem Mechanismus einer Orgel. Die Luft entspricht den Lebensgeistern, Herz und Arterien dem Blasebalg, die äufseren Objekte als Sinnesreize den Fingern des Organisten.) — V, 105—106; de format. foet. I praefat. a. 1—5.

[5]) De format. foet. a. 4; A. T. V, 537.

[6]) Pass. an. I, 8; Respons. IV, pag. 126; de format. foet. I, a. 7, V, a. 72.

[7]) De Methodo V, 29.

Pflanze wie im Menschen ist.[1]) Für seine normale Funktion ist aber im menschlichen Körper eine seiner Bestimmung, Organ für den Ablauf aller mechanischen Lebensprozesse zu sein, entsprechende ‚dispositio organorum' erforderlich; denn nur dann werden auch alle physiologischen Bewegungen, der Blutkreislauf wie die Bewegungen der Lebensgeister, ordnungsmäſsig vor sich gehen.[2]) Eine Störung im Organismus macht sich dagegen als Krankheit geltend, seine Zerstörung bewirkt den Tod. Auch diese Vorgänge beruhen auf mechanischen Ursachen, genau so wie der Gang eines falsch gehenden Uhrwerkes mechanisch verläuft, ein zerstörtes Werk gleichfalls aus mechanischen Gründen nicht mehr gehen kann.[3]) Die Seele aber wird von diesen mechanisch bedingten Schwankungen des Lebens nur mittelbar getroffen: der Körper stirbt nicht, weil sie ihn verläſst, sondern sie verläſst den Körper, weil er tot ist.[4])

Auch die Einzelheiten in Descartes' mechanischem Erklärungsversuch der Lebensfunktionen bieten ein nicht geringes Interesse. Er schlieſst sich der Entdeckung Harvey's, die er voll anerkennt, an[5]) und gibt demgemäſs eine rein mechanische Beschreibung des Blutkreislaufes. Die Wärme des Herzens ist für diesen das treibende Agens; sie wirkt zugleich in der Art eines Destillationsapparates durch Erwärmung und Verdünnung des Blutes.[6]) Auch für den Ablauf der sensorischen und motorischen Nervenprozesse wird an dem mechanischen Erklärungsprinzip durchaus festgehalten. Denn die „Lebensgeister", die hier als ein die Nervenröhrchen durchkreisendes Fluidum eingeführt werden, sind gleichfalls materieller Art,[7]) sie erscheinen als der feinste Extrakt aus dem Blute[8]) und werden

---

[1]) A. T. III, 199, IV, 476, ter.

[2]) A. Koch, Psychologie D.'s, S. 76.

[3]) Cf. Medit. VI, 43; Pass. an. I, 6; de homine IV, 106; de format. foet. a. 5.

[4]) Pass. an. I, 5.

[5]) De Methodo V, 31; Pass. an. I, 7; de format. foet. II, 17.

[6]) De Methodo. V, 31 f.

[7]) F. A. Lange, Gesch. des Mat. I, S. 202. — Pass. an. I, 10: „quos hic nomino spiritus, nil nisi corpora sunt"; cf. l. c. I, 14. 15; de homine I, 14; de format foet. a. 7.

[8]) A. T. IV, 332: „sanguis est corpus fluidum citissime motum, cuius pars subtilior dicitur spiritus".

vom Herzen aus durch die Arterien mit gröſster Schnelligkeit in das Gehirn und von dort wieder durch die Nerven in die Muskeln getrieben, deren Kontraktion und damit eine entsprechende Gliederbewegung sie veranlassen.[1]) — Sind die aus dem Herzen kommenden Lebensgeister nicht mehr zahlreich genug, um die Gehirnmasse auszufüllen und seine Poren offen zu halten, so tritt, weil dann die Gebrauchsfähigkeit der Sinne herabgesetzt und schlieſslich aufgehoben wird, der Schlaf ein, — die Schiffssegel fallen zusammen, wenn der Wind nicht mehr die Kraft besitzt, sie anzuschwellen. Eine heftige Bewegung kann aber die Lebensgeister veranlassen, die Poren wieder zu öffnen, worauf das Erwachen erfolgt.[2]) — Indem die Lebensgeister aus den Poren an der Innenfläche des Gehirns heraustreten, umkreisen sie die Zirbeldrüse und teilen ihr Bewegungsanstöſse mit, die sich nun in Empfindungen für die Seele umsetzen.[3]) Es kann aber auch rein mechanisch ein Sinnesreiz durch Vermittelung der Lebensgeister auf das motorische Nervensystem und die von ihm abhängigen Bewegungsorgane wirken und so eine Reflexbewegung hervorrufen, in der zwischen Sinnesreiz und Bewegung kein bewuſstes Mittelglied eingeschoben ist.[4]) Ohne ein Eingreifen unseres Willens, also rein mechanisch, verlaufen insbesondere zumeist die Atem-, die Geh-Bewegungen und alle Bewegungen, die in uns in gleicher Weise sich abspielen wie in den Tieren.[5]) — Daſs ferner auch dem Gedächtnis und der Phantasie materielle Korrelate entsprechen, wurde schon gezeigt.[6]) Während aber beim

---

[1]) De Methodo V, 34: „id quod hic super omnia observari meretur, generatio est spirituum animalium qui sunt instar venti subtilissimi, aut potius flammae purissimae, quae continue e corde magna copia in cerebrum ascendens, inde per nervos in musculos penetrat et omnibus membris motum dat“; cf. auch A. T. III, 309 (an Vorstius).

[2]) A. T. IV, 372; de homine IV, 65, 101.

[3]) Über die Zirbeldrüse als besonderes Organ der Seele vgl. Princ. phil. IV, 189, 196; Pass. an. I, 30, 31, 32, 41; A. T. III. 183, 186, 199 bis, 237, ferner: A. Koch a. a. O. S. 111 f. Die Motive für D.'s Theorie scheinen wesentlich in der physiologischen Optik zu suchen zu sein, insbesondere in dem Bestreben, eine Erklärung für die Einheit unserer Gesichtsbilder zu geben; cf. Pass. an. I, 35; A. T. III, 183, 223; cf. Dioptr. V, 4, VI, 10.

[4]) Pass. an. I, 13.

[5]) Pass. an. I, 16.

[6]) S. 48 f.

Menschen dem „materiellen“ Gedächtnis ein psychisches zur Seite tritt,[1]) besitzt das Tier nur ein materielles, d. h. sein Gehirn erfährt im Laufe seines Lebens Veränderungen solcher Art, daſs auf Grund der von früheren Reizen hinterlassenen Spuren der Wiedereintritt der motorischen Reflexe, mit denen es auf äuſsere Eindrücke reagiert, erleichtert wird.[2]) Es darf jedoch nicht angenommen werden, daſs irgend ein Bewuſstsein diese Vorgänge begleitet. — Denn da das Tier keine Seele besitzt, muſs es ein bewuſstloser Automat sein.[3]) Daſs Descartes gelegentlich diese Behauptung dahin einschränkt: ein Beweis für das Vorhandensein eines Bewuſstseins bei den Tieren sei jedenfalls nicht zu erbringen, selbst wenn man die Möglichkeit eines solchen offen lasse,[4]) — daſs er ferner die Klimax seines Beweises für den Ausfall jeden psychischen Lebens bei den Tieren in ihrem nachweisbaren Mangel an Vernunft und in Folge davon in dem Fehlen der Sprache sieht,[5]) — darin läſst sich doch höchstens eine Restriktion für die Beweismittel, nicht für die wirkliche Meinung des Philosophen sehen. Diese aber findet ihre Richtlinie an der metaphysischen Annahme, daſs

---

[1]) A. T. III, 192, p. 84, III, 200, 284, IV, 347. Vergl. S. 49.

[2]) A. T. I, 46, p. 263, III, 262; Pass. an. I, 50.

[3]) A. T. I, 88, p. 413 f., II, 113, p. 39 f. (gegen die Bemerkungen von S. P. A. T. I, 104, S. 514), III, 199, p. 121, III, 210, 262, IV, 460. Dagegen erklärt A. v. Berger: „Hielt Descartes die Tiere für bewuſstlos?“ Sitzungsberichte der Kaiserl. Akademie der Wissenschaften zu Wien. Band 126, 1892, IV, S. 18: „man werde sicherlich nicht das cartesianische Dogma vom bewuſstlosen Tierautomaten für das halten dürfen, was D. vom Tiere dachte.“ — Die Ausführungen Bergers erscheinen uns jedoch nicht überzeugend. — Das „Dogma vom bewuſstlosen Tierautomaten“ ist eben nur eine Bewährung der cartesianischen Prinzipien.

[4]) A. T. V, 537; Pass. an. I, 50.

[5]) De Methodo V, 36; A. T. II, 113, S. 39 f. Während auch die blödesten Menschen, ja selbst Wahnsinnige, eine Ordnung in ihren Worten zur Mitteilung ihrer Gedanken herzustellen vermögen, ist das den Tieren unmöglich. Das beruht nicht auf einem Mangel an entsprechenden Organen, wie Elstern und Papageien zeigen, die zwar Worte auszustoſsen, aber nicht im eigentlichen Sinne zu sprechen vermögen, während dagegen die Taubstummen sich eine Zeichensprache erfinden. „Istud autem non tantum *indicat* bruta minore rationis vi pollere quam homines, sed illa plane esse *expertia*.“

das Tier seelenlos sei und darum bewufstlos sein müsse.[1]) Dagegen würde ein noch so sinnvoll konstruierter Menschenautomat alsbald als solcher erkannt werden können sowohl durch das Fehlen einer selbsttätig angewandten Sprache, wie auch durch den Mangel einer zweckmäfsigen d. h. überlegten Reaktion auf äufsere Reize.[2]) Der Geist des Menschen ist eben nicht nur ein passives Instrument, das die Eindrücke der Aufsenwelt in sich verklingen läfst, sondern ebensosehr greift er von sich aus selbsttätig in diese Welt ein, sei es, dafs er blofs theoretisch ihre Erscheinungen seinem Urteil unterwirft, sei es, dafs er praktisch durch die Kraft seines Willens den mechanischen Bewegungsablauf in und aufser dem mit ihm verbundenen Körper beeinflufst.[3])

Der aus dem passiven und aktiven Verhalten der Seele sich ergebende Gegensatz durchzieht das ganze Bewufstseinsleben des Menschen. Er macht sich hier durchgängig als der Gegensatz der Wahrnehmungs- und Willensvorgänge geltend.[4]) — Jedoch reicht das einfache metaphysische Schema „actio in movente“ „passio in moto“[5]) für die Komplikation der psychologischen Vorgänge schliefslich nicht aus. Zunächst mufs hervorgehoben werden, dafs allgemein ‚actio‘ und ‚passio‘ denselben Vorgang bezeichnen; nur die Beziehung auf die verschiedenen Subjekte, von welchen das eine als Ursache des Vorgangs, das andere in seine Wirkungssphäre einbezogen gedacht wird, schafft ihm eine verschiedene Benennung.[6]) Nun besteht aber bei den Willensvorgängen, sofern sie gleichzeitig Gegenstand unserer Wahrnehmung sind, nur ein Subjekt des

---

[1]) Vgl. auch: Koch a. a. O. S. 61 f.; Felsch, S. 393 f. — Falckenberg, R., Geschichte der neueren Philosophie, 4. Aufl., 1902, S. 91.

[2]) De Methodo V, 35.

[3]) Princ. phil. II, 40; A. T. V. 537; cf. V, 525, Absatz 4. — Pass. an. I, 2.

[4]) Princ. phil. I, 32, 48; Pass. an. I, 17, 41; Notae etc. p. 187 f.; A. T. III, 240.

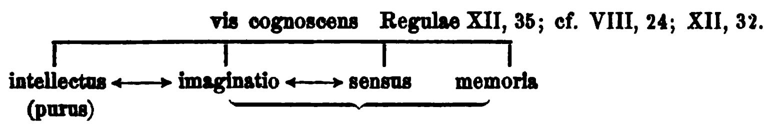
[5]) A. T. III, 255, Dezbr. 1641.

[6]) Pass. an. I, 1: „animadverto, id omne quod fit aut recenter accidit, generaliter a Philosophis appellari Passionem respectu subjecti cui accidit, et Actionem respectu illius qui in causa est ut contingat. Ita ut quamvis Agens et Patiens sint saepenumero valde diversa, Actio et Passio tamen maneant una eadamque res, quae haec duo habeat nomina ratione duorum diversorum subjectorum ad quae referri potest“.

von uns allein durch eine Abstraktion in einen reinen Willensakt und in eine passive Wahrnehmung dieses Aktes trennbaren Vorganges. Die Seele mufs sich selbst afficieren, um ein Wissen von ihrem Wollen zu erhalten. — Ebenso tritt eine Komplikation bei den Urteilsvorgängen ein, die zwar als Willensvorgänge gefafst werden, zugleich aber auch auf die Wahrnehmung des Intellekts als eine Bedingung ihres Zustandekommens, wie noch gezeigt werden wird, angewiesen sind. — Endlich mufs auch darauf hingewiesen werden, dafs Descartes erst in den ‚Passiones animae' das Schema ‚actio' und ‚passio' für die Einteilung der Bewufstseinsvorgänge durchgreifend zu benutzen versucht hat, dafs aber gerade hier auch die Unanwendbarkeit dieses Schemas auf Schritt und Tritt sich herausstellt.

Unter diesen Umständen treten dem Versuch, die Einteilung der Bewufstseinsvorgänge bei Descartes unter ein einziges Schema zu bringen, so gewichtige Bedenken entgegen, dafs das Verfahren Kupkas als das empfehlenswerteste erscheint, sowohl die gegebenen Verschiedenheiten der Einteilungen wie auch ihre historische Reihenfolge zur Darstellung zu bringen.[1]) Im folgenden schliefsen wir uns Kupka in der Wahrung dieser Gesichtspunkte an. — Wir ergänzen ihn einerseits durch Beiziehung des Schemas, das sich den ‚Regulae ad directionem ingenii' entnehmen läfst, andererseits durch eine Reihe von Erläuterungen, die insbesondere durch die Unklarheit der Bestimmungen in den ‚Passiones animae' gefordet werden.

I. Schema der Regulae ad directionem ingenii (vermutlich 1629).

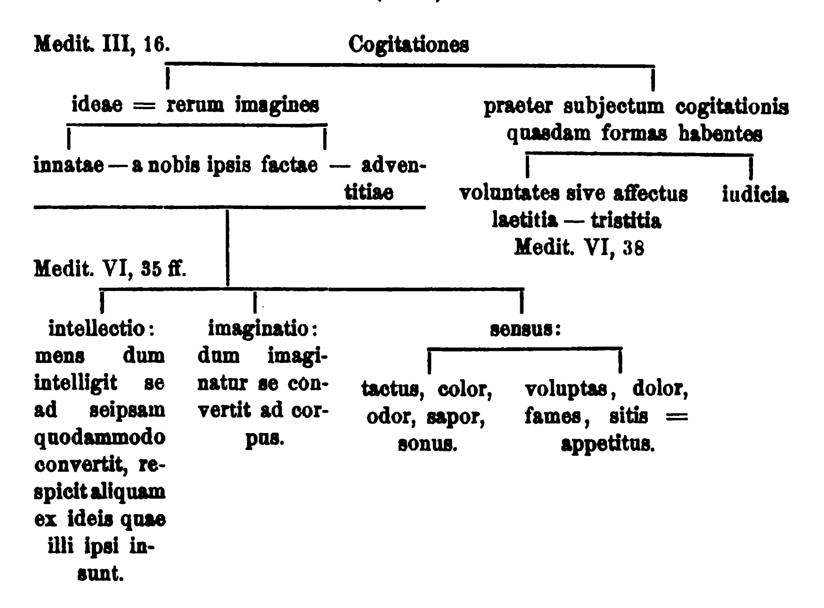


Erläuterungen: Die psychologischen Bestimmungen werden in den Regulae ganz von dem erkenntnistheoretischen

[1]) P. Kupka, Die Willenstheorie des D. Archiv f. Gesch. d. Phil., Band X, 1897, S. 36. Die Einteilung der psychischen Phänomene bei D. in historischer Reihenfolge.

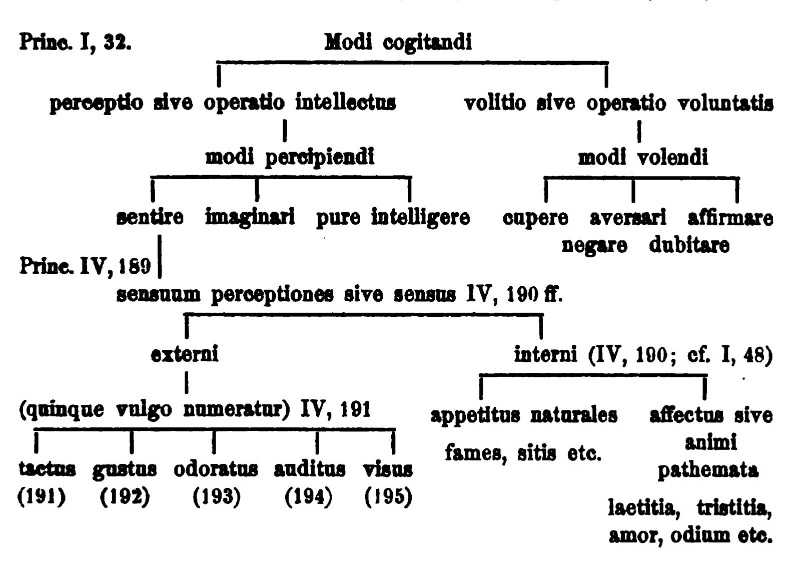
Gesichtspunkt aus getroffen; erklärlich, wenn auch auffallend, ist darum in dem psychologischen Schema der Ausfall der Willensvorgänge. — Obenstehende Fassung stützt sich auf Regulae XII, 35; — VIII, 24 und XII, 32 weisen dem ‚intellectus purus' eine übergeordnete Stelle in der Art zu, dafs imaginatio, sensus und memoria als Hilfsmittel für den von ihm allein vollendbaren Erkenntnisprozefs genannt werden. — Der Gedanke der Wechselwirkung zwischen Subjekt und Objekt in diesem Prozefs kommt bereits mit der Wendung ‚actio' — ‚passio' vor, wenngleich hervorgehoben wird, dafs diesen Worten eine modifizierte Bedeutung untergelegt werden müsse (XII, 33). — Alle Sinnesempfindungen sind Passionen: „proprie tamen sentire per passionem tantum, eadem ratione, qua cera recipit figuram a sigillo" (l. c.). — Bei den übrigen Funktionen gilt für die ‚vis cognoscens': „interdum patitur, interdum agit et modo sigillum modo ceram imitatur" (XII, 35). — Der Intellekt ist für das Erkennen körperlicher Objekte und Qualitäten auf imaginatio und sensus angewiesen.

II. Schema der Meditationes de prima Philosophia (1641).



Erläuterungen: Verglichen mit Schema I liegt eine Erweiterung vor durch Berücksichtigung der Willensvorgänge; diesen sind die Urteile koordiniert. Beide aber sind gegenüber den Ideen als solchen durch eine eigentümliche Form ausgezeichnet, die ihnen einen besonderen psychischen Charakter verleiht. — Das Verhältnis der Koordination der Willensvorgänge und Urteile ist übrigens späterhin von Descartes aufgegeben; die Urteile werden im wesentlichen den Willensvorgängen zugerechnet. Jedenfalls ist das Verfahren Brentanos verfehlt, die isolierte Stelle der dritten Meditation als den prinzipiellen Ausdruck der Cartesianischen psychologischen Systematik zu fassen, in der „Wille und Urteil als zwei verschiedene Grundklassen erkannt" werden sollen.[1]) — Der Nachweis für Descartes' Auffassung der Urteile als vom Willen abhängiger psychologischer Vorgänge wird in dem Nachtrag zu diesem Abschnitt erbracht werden.

III. Schema der Principia philosophiae (1644).



[1]) F. Brentano, Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis. Leipzig, 1889, S. 51 ff.; vgl. auch B. Erdmann, Logische Elementarlehre, S. 284, Anmerkung.

Erläuterungen: Princ. I, 32 werden Wahrnehmungs- und Willenshandlungen als die höchsten Arten der Bewuſstseinsvorgänge überhaupt bezeichnet. Hiernach könnte der Anschein entstehen, als verdankten diese Vorgänge insgesamt psychischer Aktivität ihr Dasein. Princ. I, 48 wird jedoch für die Sinneswahrnehmungen in ihrem ganzen Umfang als Ursache angegeben die „arcta et intima mentis nostrae cum corpore unio".[1]) Welcher Anteil hierbei den beiden Faktoren zukommt, erhellt aus Meditatio VI, 40; die dort getroffene Unterscheidung zwischen einer activa und passiva facultas sentiendi verweist den aktiven Anstoſs zum Empfinden ganz in die Welt der körperlichen Objekte, in die unser eigener Körper mithinein gehört; die in ihm sich vollziehenden Bewegungen werden zum Anlaſs der Auslösung auch der passiva facultas sentiendi unserer Seele.[2]) — Das Bewuſstsein ist wie Wachs für von auſsen kommende Einwirkungen empfänglich. „Et comme ce n'est pas proprement une action, mais une passion en la cire, de recevoir diverses figures, il me semble que c'est aussi une passion en l'ame de recevoir telle ou telle idée, et qu'il n'y a que ses volontez qui soient des actions; et que ses idées sont mises en elle, partie par les objets qui touchent les sens, partie par les impressions qui sont dans le cerveau, et partie aussi par les dispositions qui ont precedé en l'ame mesme, et par les mouvemens de sa volonté." — Diese Briefstelle aus dem Jahre 1644[3]) enthält bereits das vollständige Schema für alle passiven Perzeptionen der Seele, wie es in den Passiones animae ausführlicher entwickelt wird.

Bemerkenswert ist die Aufführung der 'affectus sive animi pathemata' unter den sensus interni; sie sind somatisch, insbesondere durch den Lauf der Lebensgeister, bedingte Empfindungen. Für ihre Unterscheidung von den entsprechenden intellektuellen Empfindungen enthält die wichtigsten Hinweise

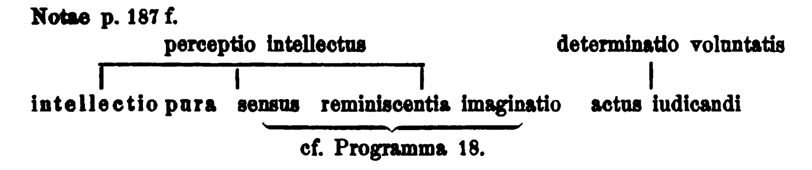
1) Cf. Medit. VI, 41; Pass. an. I, 28.

2) Cf. Princ. phil. IV, 189: „Motus autem qui sic in cerebro a nervis excitantur animam sive mentem intime cerebro coniunctam diversimode afficiunt... Atque hae diversae mentis affectiones sive cogitationes ex istis motibus immediate consequentes sensuum perceptiones sive, ut vulgo loquimur, sensus appellantur."

3) A. T. IV, 347 (2. Mai 1644) an P. (Mesland).

ein Brief an Chanut:[1]) Descartes betont hier den Unterschied „entre l'amour qui est purement intellectuelle ou raisonnable et celle qui est une passion". Die intellektuelle Liebe entsteht, wenn die Seele ein gegenwärtiges oder abwesendes Gut bemerkt, das ihr zusagt, und womit sie sich durch ihren Willen verbindet. Die Bewegung des Willens, welche die Erkenntnis begleitet, daſs die vorgestellte Sache ein Gut sei, ist Freude oder, falls sie nicht erreichbar ist, Traurigkeit. Dazu kommt noch die Erkenntnis, daſs der Besitz der Sache für uns gut wäre und aus ihr das Begehren: „Tous ces mouvemens de la volonté ausquels consistent l'amour ... en tant que ce sont des pensées raisonnables, et non point des passions, se pourroient trouver en nostre ame, encore qu'elle n'eust point de corps." Aber infolge der Verbindung der Seele mit dem Körper „l'amour raisonnable est ordinairement accompagnée de l'autre qu'on peut nommer sensuelle ou sensitive, et qui ... n'est autre chose qu'une pensée confuse excitée en l'ame par quelque mouvement des nerfs, laquelle la dispose à cette autre pensée plus claire en qui consiste l'amour raisonnable." — Es bildet sich im allgemeinen ein Wechselverhältnis heraus, sodaſs die somatisch bedingten Empfindungen die intellektuellen hervorrufen und umgekehrt.

IV. Schema der Notae in Programma quoddam sub finem anni 1647 in Belgio editum etc. (1648).

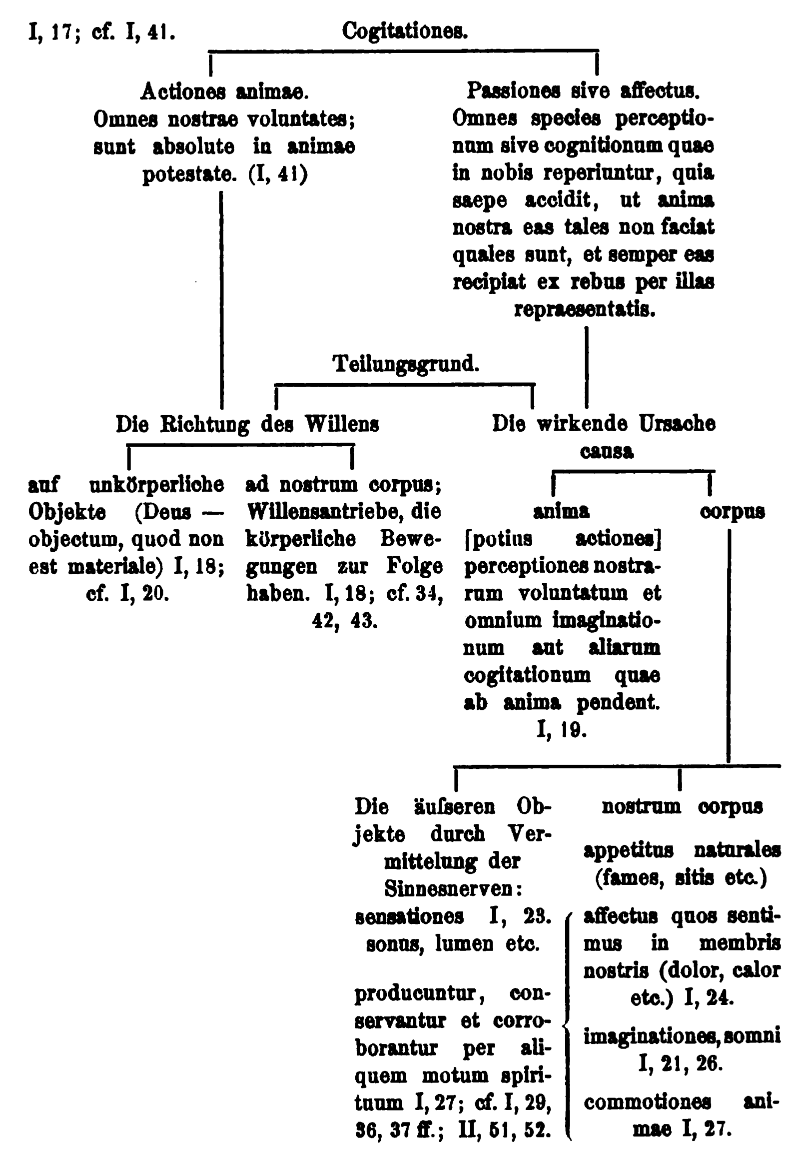


Erläuterungen: Gegenüber der sensualistischen Tendenz des von Regius verfaſsten Programms betont D. die Funktion des reinen Intellekts. — Prinzipiell bedeutsam ist die Verwahrung gegen eine Zuweisung des Urteilsaktes unter die Funktionen des Intellekts.

---

[1]) A. T. IV, 468 (1. Februar 1647); vgl. auch Schema II und Medit. VI, 38.

V. Schema der Passiones sive affectus animae (1650).



Erläuterungen: 1) Als Einteilungsprinzip dient das metaphysische Schema actio-passio, wobei zwischen dem be-

wufsten Subjekt und der Welt realer Objekte ein Verhältnis der Wechselwirkung angenommen wird. — Nur von der Seele, dem bewufsten Subjekt, abhängige Aktionen sind in erster Linie die Willensvorgänge, die sowohl auf unkörperliche wie körperliche Objekte gerichtet sein können. Das Ziel des Willens ist dem Bewufstsein als Vorstellung gegenwärtig: etwa die Idee Gottes, wenn der Wille sich vor ihm beugt; oder die Vorstellung einer bestimmten zweckmäfsigen Bewegung, wenn die Absicht besteht, sie auszuführen: in diesem Falle findet der psychische Willensvorgang vermöge einer Einwirkung der Seele auf den mit ihr verbundenen Körper seine Fortsetzung in den unbewufsten nervösen Prozessen, welche die beabsichtigte Gliederbewegung schliefslich veranlassen. — Verwandt mit diesen Vorgängen sind diejenigen, in welchen die Seele durch ihre Willenswirkung im Körper die physischen Bedingungen der Aufmerksamkeit herstellt und damit diese selbst ermöglicht. — Im wesentlichen gleichartig liegen endlich die Fälle, wo der Wille den Verlauf der Reproduktion beeinflufst oder auch eine bestimmte Reproduktion herbeizuführen sucht.[1])

Zu den Aktionen der Seele sind ferner solche Vorstellungsvorgänge zu rechnen, durch welche sich die Seele Gegenstände, die nicht existieren, zum Bewufstsein bringt; denn naturgemäfs fehlen alsdann die realen Objekte, welche auf die Seele wirken und in ihr Vorstellungen in der Art passiver Perzeptionen wachrufen können. — Ebenso will Descartes die rein intellektuellen, also nicht anschaulichen Vorstellungen als Wirkungen psychischer Aktivität betrachtet wissen.[2]) Aus dieser Quelle hätten wir hiernach insbesondere die angeborenen Ideen abzuleiten. — Doch sprechen gegen eine solche Annahme wieder mannigfache Bedenken. Wiederholt bezeichnet Descartes die hervorragendste unter den angeborenen Ideen, die Gottesidee, als „nota artificis operi suo impressa".[3]) Eine weitere Aus-

[1]) Vgl. hierzu besonders Pass. an. I, 34, 42, 43, 45.

[2]) Pass. an. I, 20: „in consideranda sua ipsius natura, perceptiones quas habet illarum rerum pendent praecipue a voluntate, quae efficit ut eas percipiat (scil. anima); ideoque solent potius considerari ut actiones quam ut passiones." — Die sich unwillkürlich einstellenden Phantasie- und Traumvorstellungen sind dagegen passiones; cf. Pass. an. I, 21, 26; de homine IV, 82; A. T. IV, 407.

[3]) Medit. III, 24; Respons. ad secund. Object. p. 72.

führung hierzu gibt augenscheinlich jener Gottesbeweis, welcher die in der Gottesidee gedachte Realität als für den Menschengeist unerfindlich hinstellt und daher diese Idee gemäfs dem analytischen Causalgedanken als Wirkung Gottes in unserer Seele auffafst. — Nehmen wir endlich noch den Gedanken hinzu, dafs unser Erkenntnisvermögen von Gott stammt, und dafs die Ideen, die als klare und deutliche Erkenntnisse die Gewähr ihrer Wahrheit mit sich führen, nur nachbilden, was das schöpferische Wirken Gottes an ewiger Vollkommenheit in sich schliefst,[1]) dafs dazu Descartes einen schroffen theologischen Determinismus für den Verlauf des psychischen Lebens lehrt,[2]) so bleibt für eine psychische Aktivität der menschlichen Seelensubstanz kein Raum mehr; d. h. geht man im metaphysischen System Descartes' von der theologischen Spitze aus, so wird das Schema ‚actio' ‚passio' als Einteilungsprinzip der psychischen Phänomene hinfällig.

Übrigens erweist sich der Wert der von Descartes versuchten Einteilung auch dann als ein sehr fraglicher, wenn wir für den Gegensatz psychischer Aktivität und Passivität den Hauptaccent auf das psychologisch Charakteristische legen. Hiernach sollen die Aktionen der Seele vor den Passionen durch ein Willensbewufstsein ausgezeichnet sein.[3]) Nun besteht aber dieses Willensbewufstsein nicht isoliert neben den als Passionen gedachten Vorstellungen der Seele; diese werden vielmehr von dem Willensbewufstsein gleichsam umspannt, sodafs eine Trennung beider Faktoren so gut wie unmöglich ist.[4])

Wir sehen also, wie unzulänglich das Schema ‚actio' ‚passio' als Einteilungsgrund der psychischen Phänomene in jeder Hinsicht ist, mögen wir nun den metaphysischen Gedanken stärker

---

[1]) A. T. III, 250, Absatz 6; Respons. VI, 163; A. T. I, 21, 22, 22 bis.

[2]) A. T. IV, 407: „la seule Philosophie suffit pour connoistre qu'il ne sçauroit entrer la moindre pensée en l'esprit d'un homme, que Dieu ne veuille et ait voulu de toute eternité qu'elle y entrast;" cf. l. c. IV, 411 und besonders IV, 419.

[3]) A. T. IV, 407: „on peut generalement nommer passions toutes les pensées qui sont ainsy excitées en l'ame sans le concours de sa volonté, et par consequent, sans aucune action qui vienne d'elle;" cf. Pass. an. I, 17, 41.

[4]) A. T. III, 240; cf. Pass. an. I, 19 und A. T. III, 229.



betonen (die Aktionen sind spontane Aufserungen der Seele, die Passionen Wirkungen von Objekten aufser uns), oder hervorheben, was die Aktionen der Seele in ihrem psychologischen Bestande von den Passionen unterscheidet (die Aktionen sind durch ein Willensbewufstsein gekennzeichnet, das den Passionen fehlt).

2) Für die somatisch bedingten ‚passiones sive affectus animae‘ gilt, sofern sie zugleich Bewufstseinstatsachen (Empfindungen u. s. w.) sind, dafs sie für ihre Bildung eine Mitwirkung der Seele fordern. Diese Komplikation ihrer Bedingungen läfst die passiones zu einem Zeugnis werden für „das enge Bündnis zwischen Seele und Körper“.[1])

Nachtrag: Die psychologischen Grundlagen des Urteils.

Wie die Willensvorgänge nicht denkbar sind ohne ein Objekt, auf das sich der Wille bezieht, also ohne etwas Gewolltes, das uns bewufst ist,[2]) wie darum Willensvorgänge stets an Vorstellungsvorgänge gebunden sind, so finden wir auch in den Vorgängen, welche die psychologische Grundlage des Urteils ausmachen, den Willen stets auf das Erkenntnisvermögen angewiesen,[3]) allerdings mit der Möglichkeit, diese Fessel abzustreifen und über die Grenzen des Erkannten hinauszuschweifen. — Das Verhältnis von Wille und Intellekt im Urteil wird von Descartes näher so bestimmt: Durch die intellektuelle Tätigkeit der perceptio werden die Ideen erfafst, welche die Materie des Urteils darstellen.[4]) Seine Form

[1]) Pass. an. I, 25 ff. — Zu Erläuterung 1 vgl. auch die Bemerkungen von Rich. Falckenberg in einer Rezension über Ant. Koch „Psychologie Descartes“. Philos. Monatshefte, herausg. von C. Schaarschmidt, 1882, Bd. XVIII, S. 163.

[2]) Pass. an. I, 19: „Nam certum est nos non posse quicquam velle, quin percipiamus simul nos id velle“; cf. A. T. III, 229.

[3]) Medit. IV, 27; Princ. phil. I, 34.

[4]) Medit. IV, 27: „per solum intellectum percipio tantum ideas de quibus iudicium ferre possum“; cf. Respons. IV, p. 128. Über das Verhältnis von Idee und Perzeption zum Urteilsakt sind zu vergleichen: K. Twardowski „Idee und Perzeption bei D.“, a. a. O. S. 38 und Seyring „*D.'s Urteilslehre*“. a. a. O. S. 58, sowie endlich S. 66, Anmerkung 9, dieser Abhandlung.

erhält das Urteil durch Bejahung oder Verneinung des Perzipierten in dem eigentlichen Urteilsakt, den der Wille vollzieht.[1]) A potiori ist daher der Urteilsvorgang den Willensvorgängen zuzurechnen. Das vollzogene Urteil ist Werk des Willens.[2]) — Es ist klar, dafs die Perzeption des Intellekts der Willenshandlung, durch welche das Urteils formuliert wird, stets vorausgehen mufs.[3])

Nun ist das menschliche Erkenntnisvermögen ein sehr beschränktes; demgemäfs hält sich auch der Umfang der der Perzeption des Intellekts zugänglichen Ideen in engen Grenzen,[4]) während der Wille sich durch keine Schranken gebunden sieht.[5]) Solange dieser die dem Intellekt gezogenen Grenzen beachtet und nur klar und deutlich Erkanntem seine Zustimmung erteilt, ist ein Irrtum ausgeschlossen.[6]) Das nach seinem Wahrheitsgehalt völlig sichere Urteil stützt sich daher immer auf eine klare und deutliche Wahrnehmung des Intellekts.[7]) Diese, so behauptet Descartes, wenn auch nicht ohne gelegentliche Schwankungen,[8]) nötigt den Willen zu einem ihren Tatbestand formulierenden Urteil.[9]) Wir können nicht anders, als dem klar und deutlich

---

[1]) Notae etc. p. 187: „praeter perceptionem, quae praerequiritur ut iudicemus, opus esse affirmatione vel negatione ad formam iudicii constituendam ... ipsum actum iudicandi, qui nonnisi in assensu, hoc est, in affirmatione vel negatione consistit, non retuli ad perceptionem intellectus sed ad determinationem voluntatis"; cf. Epistola ad C. L. R., p. 143. Hiermit erledigt sich der gezwungene Versuch von Brentano (a. a. O. S. 53 f.) den psychologischen Urteilsvorgang von den Willensvorgängen abzulösen. Vgl. Kupka a. a. O. S. 35.

[2]) A. T. V, 514, p. 159.

[3]) Medit. IV, 29; Notae p. 187; Respons. VI, 163 f.; cf. Princ. phil. I, 44.

[4]) Medit. IV, 27; Princ. phil. I, 35.

[5]) Medit. IV, 28; Princ. phil. I, 35; cf. A. T. III, 220; Kupka a. a. O. S. 29.

[6]) Medit. IV, 30, V, 34 f.; Respons. I, 60; Princ. phil. I, 30, 33; A. T. III, 190.

[7]) Princ. phil. I, 45, 75; Twardowski a. a. O. S. 24: „Die klare und deutliche Perzeption ist die Bedingung eines mit vollständiger Überzeugung von seiner Richtigkeit gefällten Urteils"; vgl. a. a. O. S. 13.

[8]) Vgl. besonders: A. T. IV, 367 bis. und Wilh. Kahl, Die Lehre vom Primat des Willens bei Augustinus, Duns Scotus und Descartes. Strafsburg, 1886, S. 114 f.

[9]) Medit. IV, 28; Princ. phil. I, 43; Epistola ad C. L. R. p. 145; Kupka a. a. O. S. 33; Kahl, S. 119 und 124.

Erkannten zustimmen.[1]) Der Vollzug eines solchen Urteils ist die höchste Bewährung unserer Freiheit.[2]) — Erweist sich dagegen die Perzeption des Intellekts als unzureichend, zwingt sie also den Willen nicht zu einer Entscheidung, so kann sich dieser indifferent verhalten;[3]) er kann aber auch trotz des für eine richtige Urteilsbildung unzulänglichen Materials zu einer solchen schreiten. Hier macht sich die Freiheit des Willens im Sinne der Willkür geltend.[4]) Als die Folge der Möglichkeit, auch dem undeutlich Erkannten zuzustimmen, stellt sich der Irrtum und in Verbindung mit diesem, da ein Mifsbrauch des Willens vorliegt, eine ethische Schuld ein.[5])

---

1) Medit. V, 32, 34.
2) Medit. IV, 28; A. T. IV, 367 bis.; cf. Respons. V, 71.
3) Medit. IV, 28; A. T. IV, 367 bis.
4) Cf. Princ. phil. I, 39.
5) Princ. phil. I, 34, 42, 43; Medit. IV, 28 f.; Respons. II, 78; Kupka a. a. O. S. 32; Seyring a. a. O. S. 52 f.

Sachregister.

(Die Marke a verweist auf eine Anmerkung der betreffenden Seite.)

Druck von Ehrhardt Karras, Halle a. S.

ABHANDLUNGEN
ZUR
PHILOSOPHIE
UND IHRER GESCHICHTE

HERAUSGEGEBEN

VON

BENNO ERDMANN

DREIUNDZWANZIGSTES HEFT

WALTHER PRÜMERS

SPINOZAS RELIGIONSBEGRIFF

HALLE A. D. S.

VERLAG VON MAX NIEMEYER

1906

SPINOZAS RELIGIONSBEGRIFF

VON

WALTHER PRÜMERS

HALLE A. D. S.
VERLAG VON MAX NIEMEYER
1906

Ausgangspunkt der Untersuchung.

Auf die Frage nach dem Wesen der Religion wird der Schöpfer eines philosophischen Systems gewiesen teils durch sein eigenes religiöses Interesse, teils durch seinen speziellen Beruf. Denn auch der nichtreligiöse Philosoph kann der Frage nicht ausweichen, in welcher Weise denn und an welcher Stelle die kulturgeschichtliche Erscheinung der Religion ins System einzugliedern sei. Wenn es sich dann aber weiter darum handelt, das Wesen der Religion festzustellen, so ist dies in zweifacher Weise möglich: entweder durch sorgfältiges Studium der Religionen und ihrer Geschichte, oder aus der Intuition dessen, was der Untersuchende selbst für Religion hält, mag er dabei absehen von allen positiven Religionen, oder mag er diese oder jene geschichtliche Religion, deren Leben er teilt, als im allgemeinen normierend verwenden. Nun lag freilich der Gedanke einer vergleichenden Religionswissenschaft, „von Roscellin angedeutet, von Abälard angebahnt, von Roger Bacon als berechtigt anerkannt“,[1]) im 17. Jahrhundert noch sehr in den Anfängen.[2]) Aber jedenfalls bot doch die heilige Schrift der Christenheit für den, der das Wesen der christlichen Religion erkennen wollte, das beste und maſsgebendste Material dar. Und Spinoza hat sich auch mehrere Jahre lang eingehend mit Bibelstudium beschäftigt. Allein die Bibel und besonders das Neue Testament ist ihm nie das geworden, was sie etwa für einen Luther oder einen Goethe gewesen ist. Spinoza fühlte sich infolge seiner

---

[1]) H. Reuter, Geschichte d. relig. Aufklärg. im Mittelalter, II, 107.

[2]) Spinoza deutet ihn an in seinem Briefe an Albert Burgh (Ep. 76, Vl. 419): An omnes illas religiones tam antiquas quam novas, quae hic et in India et ubique per totum terrarum orbem docentur, examinasti? — Vl. = B. de Spinoza opera recogn. J. van Vloten et J. P. N. Land. Hagae Comitum 1895.

ganzen geistigen Entwicklung über sie hinausgewachsen. „Ich nehme nicht an, die beste Philosophie gefunden zu haben, so schreibt er (Ep. 76, Vl. 419), weiſs aber, daſs ich die wahre besitze. Wenn du aber fragen würdest, wie ich das weiſs, so würde ich antworten: ebenso wie du weiſst, daſs die drei Winkel eines Dreiecks zwei Rechten gleich sind“. Wer so von der Wahrheit seiner Philosophie durchdrungen war, der bedurfte der Bibel jedenfalls nicht zur Bestätigung und Bekräftigung seiner Gedanken, der fand im günstigsten Falle seine Gedanken in ihr wieder. In einem Briefe an Blyenbergh vom 28. Januar 1665 gesteht denn auch Spinoza, daſs er trotz eines mehrjährigen Umganges mit der Schrift diese nicht verstehe, sich auch völlig bei einer Sache beruhige, wenn sie ihm sein Intellekt gezeigt, ohne daſs er fürchte, die Schrift könne dem von ihm Gefundenen widersprechen. Denn veritas veritati non repugnat. (Ep. 21, Vl. 275). „Was die natürliche Vernunft, so erklärt Spinoza in den Cog. metaph. II, 8, 5, auf das Sicherste lehrt, muſs die Schrift ebenfalls lehren. Sie kann nicht die Possen lehren, welche man ihr andichtet. Täte sie es doch, so könnten wir sie mit demselben Recht abweisen, wie den Koran und den Talmud. Aber es sei ferne, zu denken, daſs etwas in der Schrift gefunden werden könnte, was der Vernunft widerspräche“. Spinoza ist sich aber auch bewuſst, mit seiner Vernunfterkenntnis das Niveau der Schrift überstiegen zu haben; in dem eben erwähnten Briefe versichert er: Me quod spectat, nulla Dei aeterna attributa ex Sacra Scriptura didici nec discere potui (Vl. 281). Schon aus diesen Aussagen erhellt zur Genüge, daſs es nicht die Bibel gewesen ist, welche Spinozas Auffassung vom Wesen der Religion bestimmt hat. Dann aber werden wir nicht fehlgehen mit der Annahme, daſs Spinozas Religionsbegriff nur entstanden ist aus einer Gedankenverkettung in Spinozas eigenem System. Wir werden sonach gut tun, wenn wir diejenige Abhandlung Spinozas, in der er seine Auffassung vom Wesen der Religion durch Bezugnahme auf die Bibel zu begründen oder richtiger zu empfehlen sucht, den tract. theol.-pol., zunächst beiseite stellen. Halten wir uns fürs erste an die Stellung, welche Spinoza in der ausgeführtesten Form seines Systems, in der Ethik, der Religion zuweist.

I.

Spinozas Verständnis der Religion.

1. Der Religionsbegriff der Ethik.

Im vierten Teil der Ethik (Prop. 37, schol. 1) heifst es „Zur Religion rechne ich alle Gegenstände unseres Begehrens und Tuns, deren Ursache wir sind, sofern wir Gottes Idee haben oder sofern wir Gott erkennen“. Zum Verständnis dieses Satzes bedarf es einer kurzen Darlegung der Erkenntnislehre und der Affektenlehre Spinozas.

Spinozas Ideen- und Affektenlehre.

Drei Arten der Erkenntnis unterscheidet unser Philosoph. Zu dieser Dreiteilung kommt er aufgrund seiner Scheidung der Ideen in adäquate und inadäquate. Inadäquat oder teilweise erfafst der menschliche Geist ein Ding dann, wenn Gott, von dessen unendlichem Intellekt der menschliche Geist ein Teil ist, eine Idee jenes Dinges hat, nicht sofern er eben die Natur des menschlichen Geistes ausmacht, sondern sofern er aufserdem noch die Idee eines anderen Dinges hat (Eth. II, prop. 11 cor.). Eine solche inadäquate Erkenntnis findet überall da statt, wo der Geist Ideen von den Affektionen des Körpers hat. Durch die Affektionen des menschlichen Körpers gewinnt der Geist weder von dem äufseren Körper, der die Affektion hervorruft, noch von dem menschlichen Körper, der von jener Affektion getroffen wird, eine adäquate Erkenntnis (Eth. II, prop. 25, 27). Wenn der Geist von gewissen Teilen der äufseren Körper wie des menschlichen Körpers durch die Körperaffektionen Ideen erhält, so sind diese unklar und verworren (Eth. II, prop. 28),

weil in ihnen weder die Natur des eigenen Körpers noch die der fremden Körper sich rein darstellt. Sie sind veluti consequentiae absque praemissis (Eth. II, prop. 28 dem.). Nicht minder fehlt es bei diesen Ideen der Körperaffektionen an einer adäquaten Erkenntnis des Geistes selbst (Eth. II prop. 29 dem.). Solange also der Geist ex communi naturae ordine res percipit, nec sui ipsius, nec sui corporis, nec corporum externorum adaequatam, sed confusam tantum et mutilatam habet cognitionem (Eth. II prop. 29 cor.).

Ebenso aber, wie aus den einzelnen Körperaffektionen, von denen bisher die Rede war, ergeben sich inadäquate Ideen aus der Verbindung mehrerer inadäquater Affektionsideen; so beim Gedächtnis (Eth. II, prop. 18), bei den abstrakten Bezeichnungen und Gattungsbegriffen (Eth. II, prop. 40, schol. 1), nicht minder bei der Zeitvorstellung (Eth. II, prop. 44, cor. 1 und schol.), bei der Idee der menschlichen Freiheit und der daraus fliefsenden teleologischen Weltanschauung (Eth. I, append.). Aber vermag denn dann der Geist überhaupt adäquate Ideen zu bilden? Allerdings. Denn „das, was alle Dinge miteinander gemein haben, und was gleichmäfsig im Teil wie im Ganzen ist, kann nur adäquat begriffen werden“ (Eth. II, prop. 38 und dem.). Weil aber nun alle Körper in einigem übereinstimmen, was von jedermann adäquat d. h. klar und deutlich erkannt werden kann, ja erkannt werden mufs, so folgt, dafs es Ideen oder Begriffe gibt, welche alle Menschen miteinander gemein haben (Eth. II, prop. 38, cor.). Aber nicht nur diese notiones communes werden adäquat erkannt, sondern auch diejenigen Eigenschaften, welche der menschliche Körper mit einer Anzahl äufserer Körper, von denen er affiziert zu werden pflegt, gemein hat, und welche in einem jeden von diesen äufseren Körpern gleichmäfsig im Teile wie im Ganzen sind (Eth. II, prop. 39.) Je mehr also der menschliche Körper mit anderen Körpern gemein hat, um so mehr mufs der Geist befähigt sein, recht viel adäquat zu erkennen (Eth. II, prop. 39, cor.). Und endlich sind Ideen, die aus adäquaten Ideen im Geiste folgen, ebenfalls adäquat (Eth. II, prop. 40).

Aus diesem Unterschied der Ideen ergeben sich für Spinoza drei Arten der Erkenntnis. Das erste genus cognitionis wird gebildet von dem ganzen grofsen Reich der inadäquaten Ideen: es ist die opinio oder imaginatio. Die adäquaten

Ideen bilden die zweite Erkenntnisart, die ratio. Der wichtigste unter den Gemeinbegriffen der Vernunft aber ist die Idee Gottes. Jede Idee eines jeden wirklich existierenden Körpers oder Einzeldinges schliefst notwendig Gottes ewiges und unendliches Wesen in sich. Denn die Idee eines wirklich existierenden Einzeldinges involviert notwendig sowohl dessen Wesen als auch dessen Existenz. Nun können die Einzeldinge nicht ohne Gott begriffen werden. Weil sie vielmehr Gott zur Ursache haben, sofern er unter dem Attribut betrachtet wird, dessen Modi die Einzeldinge selbst sind, so müssen notwendig ihre Ideen den Begriff ihres Attributs, d. h. aber Gottes ewiges und unendliches Wesen involvieren (Eth. II, prop. 45, dem.). Diese Erkenntnis des ewigen und unendlichen Wesens Gottes aber, das eine jede Idee eines wirklich existierenden Körpers in sich schliefst, ist adäquat und vollkommen (Eth. II, prop. 46). Weil nun der menschliche Geist Ideen hat, aus denen er sich, seinen Körper und die äufseren Körper als wirklich existierend wahrnimmt, so hat er auch eine adäquate Erkenntnis des ewigen und unendlichen Wesens Gottes (Eth. II, prop. 47 dem). Allen Menschen ist Gottes unendliches Wesen und seine Ewigkeit bekannt. Freilich haben sie von Gott nicht eine ebenso klare Erkenntnis wie von den übrigen Gemeinbegriffen, ein Mangel, der begründet ist einmal in der Unmöglichkeit, Gott wie die Körper vorzustellen, sodann in der mit Rücksicht auf die ständige Affektion durch äufsere Körper kaum zu vermeidenden Verbindung des Namens „Gott“ mit den Vorstellungen der Dinge, welche die Menschen zu sehen gewohnt sind (Eth. II, prop. 47 schol.). — Gehört die Zeitvorstellung in das Gebiet der imaginatio, so liegt es demgegenüber in der Natur der Vernunft, die Dinge unter einer Form der Ewigkeit zu begreifen (Eth. II, prop. 44, cor. 2). Denn sie erfafst die Dinge wahrhaft, d. h. wie sie an sich sind, folglich nicht als zufällig, sondern als notwendig (Eth. II, prop. 44 dem.). Diese Notwendigkeit der Dinge aber, wie sie an sich ist, ist eben die Notwendigkeit der ewigen Natur Gottes (Eth. II, prop. 44, cor. 2 dem.). Wenn aber so die Vernunfterkenntnis alle Dinge zuletzt auf Gottes ewiges und unendliches Wesen zurückführt, so ist klar, wie diese Idee Gottes der wichtigste, ja der beherrschende Gemeinbegriff der Vernunft ist.

Auf den adäquaten Ideen beruht auch die dritte Weise der Erkenntnis, die scientia intuitiva. Sie wird dahin charakterisiert, dafs sie ausgeht von einer adäquaten Idee des wirklichen Wesens einiger Attribute Gottes und fortschreitet zu der adäquaten Erkenntnis des Wesens der Dinge (Eth. II, prop. 40, schol. 2). Sie begreift also nicht sowohl, wie die ratio tut, das Wesen der Dinge rücksichtlich der allen Dingen gemeinsamen Eigenschaften, sondern vielmehr das Wesen jedes Einzeldings, wie dies eben als Einzelding in seinem Wesen sich darstellt, d. h. sie begreift die Dinge, sofern sie vermöge des Wesens Gottes als real seiend begriffen werden oder sofern sie vermöge des Wesens Gottes Existenz in sich schliefsen (Eth. V, prop. 30 dem.). Während es der Vernunft eigentümlich ist, die Dinge sub quadam specie aeternitatis aufzufassen (eben indem sie die allgemein oder teilweise gemeinsamen Eigenschaften der Dinge als in der ewigen Natur Gottes begründet erfafst), ist die scientia intuitiva ein Erkennen sub specie aeternitatis schlechthin. Die eigentliche adäquate Ursache dieser dritten Erkenntnisart ist unser Geist, sofern er ewig ist, d. h. sofern er sich und seinen Körper unter der Form der Ewigkeit begreift. Damit hat er nämlich eine notwendig adäquate Erkenntnis Gottes (Eth. V, prop. 30) und ist somit geeignet, alles das zu erkennen, was aus dieser gegebenen Erkenntnis Gottes folgen kann, geeignet also, die Dinge nach der dritten Erkenntnisart zu erkennen (Eth. V, prop. 31 dem.).[1]

Die Scheidung der Ideen in adäquate und inadäquate ist auch für die Affektenlehre Spinozas von Bedeutung. Wie die Affekte überhaupt abhängig sind von den Ideen (Eth. II, prop. 11 dem.), so werden diejenigen Affekte, welche von adäquaten Ideen abhängen, von Spinoza als actiones, diejenigen hingegen, welche von inadäquaten Ideen herrühren, als passiones bezeichnet (Eth. III, prop. 1, 3; vgl. auch IV, append. cap. 1 und 2). Von einem Handeln nämlich will Spinoza dann geredet wissen, wenn etwas in uns oder aufser uns geschieht,

---

[1]) Freilich hat Spinoza selbst zugeben müssen (de intell. emend. pag. 8): Ea tamen, quae hucusque tali cognitione potui intelligere, perpauca fuerunt. Vgl. zu dieser Stelle auch Powell, Spinozas Gottesbegriff, Halle 1899, S. 23.



dessen adäquate Ursache wir sind, d. h. wenn aus unserer Natur etwas in uns oder aufser uns folgt, das allein durch diese unsere Natur klar und deutlich verstanden werden kann; von einem Leiden hingegen, wenn in uns etwas geschieht oder aus unserer Natur etwas folgt, von dem wir nur die partiale Ursache sind, dessen Wirkung also durch unsere Natur allein nicht verstanden werden kann (Eth. III, def. 2 und 1). Unter Affekt aber versteht er diejenigen Körperaffektionen, durch welche die Aktionsfähigkeit des Körpers selbst vergröfsert oder gemindert, gefördert oder gehemmt wird, und zugleich die Ideen von diesen Affektionen (Eth. III, def. 3). Es ist nach Spinozas Erkenntnislehre selbstverständlich, dafs von einem Leiden des Geistes nur insofern die Rede sein kann, als dieser unter dem Einflufs der imaginatio steht, von einem Handeln nur, sofern die ratio und die scientia intuitiva in Betracht kommt. Alle passiones nun, welche die vielgestaltige imaginatio im Gefolge hat, lassen sich gruppieren nach den drei primären Affekten: der cupiditas, also des bewufsten Strebens, welches der Geist entwickelt, um in seinem Sein zu verharren, einerlei ob er adäquate oder inadäquate Ideen hat; der laetitia, d. h. des Leidens, durch welches der Geist zu höherer Vollkommenheit übergeht; und der tristitia, des Leidens nämlich, durch welches der Geist zu geringerer Vollkommenheit übergeht (Eth. III, prop. 11 schol. und prop. 9 schol.). Was aber die actiones betrifft, so spielt bei diesen der Affekt der tristitia keine Rolle. Denn da diese eine Verminderung der Denkkraft des Geistes darstellt, kann sie natürlich auf den Geist, sofern er handelt d. h. einsieht oder adäquate Begriffe bildet (Eth. III, prop. 58 dem.), nicht bezogen werden. Sie kann aus dem Wesen des Menschen selbst nicht verstanden werden (Eth. IV, prop. 64 dem.). Es bleiben also für die actiones die beiden Affekte der cupiditas und der laetitia (Eth. III, prop. 59 dem.) Das Verhältnis beider zueinander ist derart, dafs aus der laetitia die cupiditas entspringt (Eth. IV, append. cap. 30, IV prop. 58 schol., prop. 18, prop. 60); umgekehrt hat natürlich auch die Befriedigung der cupiditas die laetitia zur Folge. Die aktive cupiditas des Geistes hat selbstredend mit inadäquaten Ideen nichts zu tun, sondern besteht eben in dem Bestreben des Geistes, in dem Besitz adäquater Ideen zu verharren.

Ebenso besteht die aktive laetitia in dem adäquaten Betrachten, welches der Geist auf sich und seine Aktionsfähigkeit richtet, ein Handeln, durch das er zu gröfserer Vollkommenheit übergeht. Die Gesamtheit dieser actiones rechnet Spinoza zur fortitudo, als deren beide Seiten er erstens die animositas bezeichnet, das Begehren, mit dem ein jeder allein nach Anweisung der Vernunft sein Sein zu erhalten strebt, zweitens die generositas, das Begehren, mit dem ein jeder allein nach Anweisung der Vernunft die übrigen Menschen zu unterstützen und sich durch Freundschaft zu verbinden strebt (Eth. III, prop. 59 schol.). Zu diesen actiones und zwar zur animositas wird auch zu rechnen sein der amor Dei, den Spinoza anscheinend von dem amor Dei intellectualis, von welchem nachher (S. 9f.) die Rede sein wird, unterscheidet:[1] Weil der Geist von jeder Körperaffektion irgend einen klaren und deutlichen Begriff zu bilden und so, da ohne Gott nichts sein noch gedacht werden kann, alle Körperaffektionen auf die Idee Gottes zu beziehen vermag, so wird derjenige, der sich und seine Affekte klar und deutlich erkennt, dadurch also des Überganges zu gröfserer Vollkommenheit sich bewufst wird, Freude empfinden, die von der Idee Gottes begleitet ist. Nun aber nennt Spinoza die Freude, welche von der Idee der äufseren Ursache begleitet ist, Liebe (Eth. III, affect. def. 6). Wer also sich selbst und seine Affekte klar und deutlich erkennt, liebt Gott und zwar umsomehr, je mehr er sich und seine Affekte erkennt (Eth. V, prop. 15, dem.). Da nun diese „Liebe zu Gott“ mit allen Körperaffektionen verbunden ist, so mufs sie den Geist am meisten in Anspruch nehmen (Eth. V, prop. 16 dem.). Diese Liebe gegen Gott ist das höchste Gut, das wir nach der Anleitung der Vernunft erstreben können (Eth. IV, prop. 28). Es ist allen Menschen gemeinsam (Eth. IV, prop. 36 dem.), und

---

[1]) Anders Camerer, Lehre Spinozas, S. 257f. Für diese Unterscheidung spricht schon die Stellung, welche Spinoza den Propositionen über den amor Dei und denen über den amor Dei intellectualis angewiesen hat; mit Prop. 20 des 5. Teiles schliefsen die Erörterungen über die aus der Vernunft entspringende Liebe zu Gott. Spinoza schreitet dann weiter zu den Propositionen über die dritte Erkenntnisweise. Man vgl. auch Prop. 15 einerseits und 32 andererseits, Prop. 20 (auch das schol.) einerseits und 37 andererseits.



jeder, der dies Gut für sich erstrebt, wird es auch den übrigen Menschen wünschen (Eth. IV, prop. 37). So kann diese Liebe gegen Gott nicht durch Neid oder Eifersucht beflekt werden (Eth. 5, prop. 20 dem.). Ja, es gibt keinen Affekt, der dieser Liebe zu Gott direkt entgegengesetzt wäre oder von dem eben diese Liebe zerstört werden könnte. Und so dürfen wir schliefsen, dafs diese Liebe gegen Gott der beständigste aller Affekte ist und, sofern sie auf den Körper bezogen wird, nur mit dem Körper selbst zerstört werden kann (Eth. V, prop. 20 schol.).

Wie die passiones aus der ersten Erkenntnisweise, der imaginatio, herrühren, die actiones aber der zweiten Erkenntnisart, der ratio, ihr Entstehen verdanken, so entwickelt sich aus der dritten Stufe der Erkenntnis, der scientia intuitiva, der amor intellectualis Dei (Eth. V, prop. 32 cor.). Diese intellektuelle Liebe zu Gott unterscheidet sich von dem der ratio entstammenden Affekt der Liebe zu Gott nur rücksichtlich der Entstehungsweise. Sie entsteht nämlich aus der dritten Erkenntnisart, insofern der unter der Form der Ewigkeit betrachtende Geist die höchste Seelenruhe empfindet (Eth. V, prop. 27). Seelenruhe aber ist die Freude, welche daraus entsteht, dafs der Mensch sich selbst und seine Aktionsfähigkeit betrachtet (Eth. III, affect. def. 25). Da aber bei der dritten Erkenntnisart der Geist sich selbst und seine Aktionsfähigkeit unter der Form der Ewigkeit erkennt, so ist notwendig mit jener Freude nicht nur die Idee seiner selbst, sondern auch die Idee Gottes als der Ursache gegeben (Eth. V, prop. 30). Freude aber, begleitet von der Idee ihrer Ursache, ist Liebe. Somit ist auch diese aus der dritten Erkenntnisart erwachsende Freude, die ja von der Idee Gottes begleitet ist, Liebe zu Gott. Sie ist intellektuelle Liebe zu Gott insofern, als wir Gott nicht als gegenwärtig vorstellen, sondern als ewig erkennen (Eth. V, prop. 32 cor.). Ist es aber das höchste Gut und die höchste Tugend und Kraftäufserung[1]) des Geistes, Gott zu erkennen (Eth. IV, prop. 28), und erkennen wir Gott umsomehr, je mehr wir diese Einzeldinge erkennen (Eth. V, prop. 24), — was ja nur durch die dritte Erkenntnisart möglich ist — so ist klar,

---

Diese doppelte Bedeutung schliefst der spinozische Begriff der virtus in sich.

dafs es das höchste Streben und die höchste „Tugend" des Geistes ist, die Dinge nach der dritten Erkenntnisstufe zu erkennen (Eth. V, prop. 25). Nichts gibt es in der Natur, was dieser intellektuellen Liebe zu Gott entgegengesetzt wäre oder sie aufheben könnte, da diese Liebe notwendig aus der Natur des Geistes folgt, sofern er selbst als ewige Wahrheit vermöge der Natur Gottes betrachtet wird (Eth. V, prop. 37 dem.).

Spinozas Definition der Religion.

Nach diesem Überblick über die spinozische Erkenntnis- und Affektenlehre vermögen wir die Definition der Religion zu verstehen, die unser Philosoph gibt. Er erklärt, zur Religion alle diejenigen Gegenstände unseres Begehrens und Tuns zu rechnen, deren Ursache wir sind, sofern wir Gottes Idee haben oder sofern wir Gott erkennen.[1])

Dafs es sich bei diesem „Ursache sein" um das „adäquate Ursache sein" handelt, ergibt sich schon aus der näheren Bestimmung, dafs wir Ursache seien, sofern wir Gottes Idee haben oder Gott erkennen. Die Idee Gottes ist nämlich, wie wir sahen, der wichtigste Gemeinbegriff der ratio. Haben wir die Idee Gottes, so stehen wir also nicht im pati, sondern im agere, d. h. wir sind adäquate Ursache. Nun sind wir die adäquate Ursache von etwas dann, wenn die von uns hervorgerufene Wirkung klar und deutlich aus unserer Natur erfafst werden kann. Was aber ist unsere Natur?

Nichts anderes als das Streben der Selbsterhaltung (Eth. III, prop. 9; affect. def. 1). Unsere Natur, sofern wir Gottes Idee haben, ist also nichts anderes als das Streben des Geistes, die Idee Gottes zu bewahren. Mithin ist der Satz: Wir sind die Ursache von etwas, sofern wir die Idee Gottes haben, identisch mit dem anderen: Die Wirkung, welche wir hervorrufen, mufs klar und deutlich erfafst werden können aus dem Streben unseres Geistes nach Bewahrung der Idee Gottes. Wenden wir dies an auf die spinozische Definition der Religion, so ergibt sich: Alle Gegenstände

---

[1]) (Porro) quicquid cupimus et agimus, cuius causa sumus, quatenus Dei habemus ideam, sive quatenus Deum cognoscimus, ad religionem refero (Eth. IV, prop. 37 schol.).



unseres Begehrens und Tuns, welche klar und deutlich aus dem Streben unseres Geistes nach Bewahrung der Idee Gottes erfafst werden können, gehören zur Religion. Was aber begehrt, was tut unser Geist, wenn er nach Erhaltung der Idee Gottes strebt? Der Geist strebt danach, in seinem Sein zu verharren, mag er adäquate oder inadäquate Ideen haben (Eth. III, prop. 9). Hat er also die adäquate Idee Gottes, so strebt er danach, in dem Besitz dieser Idee zu verharren. Damit handelt er absolut ex virtute (Eth. IV, prop. 23) oder, was dasselbe ist, ex ductu rationis (Eth. IV, prop. 24). All unser Streben ex ratione aber geht auf nichts anderes als auf das intelligere. Nichts anderes hält der vernunftgemäfs verfahrende Geist für nützlich, als was zum intelligere beiträgt (Eth. IV, prop. 26). Ja, nur von diesem wissen wir mit Sicherheit, dafs es gut ist (Eth. IV, prop 27). Das höchste Gut des Geistes aber und zugleich die höchste „Tugend“ des Geistes ist, Gott zu erkennen (Eth. IV, prop. 28), — ein Gut, das allen gemeinsam ist (Eth. IV, prop. 36) und das jeder Tugendhafte nicht nur für sich, sondern auch für die übrigen Menschen erstrebt; umsomehr, je gröfser seine Gotteserkenntnis ist (Eth. IV, prop. 37). Die Vergröfserung unserer Gotteserkenntnis ist deshalb möglich, weil der Geist, der ja von jeder Körperaffektion irgend einen klaren und deutlichen Begriff bilden kann, zu bewirken vermag, dafs alle Körperaffektionen auf die Idee Gottes bezogen werden (Eth. V, prop. 14). Aus dieser Gotteserkenntnis heraus entspringt notwendig die Liebe zu Gott, welche den Geist am meisten in Anspruch nehmen mufs (Eth. V, prop. 15 f.). Diese Liebe aber erweckt selbstverständlich wieder das Begehren, Gott immer mehr zu erkennen. Gott aber erkennen wir umsomehr, je mehr wir die Einzeldinge erkennen (Eth. V, prop. 24), je mehr wir also die Fähigkeit besitzen, nach der dritten Erkenntnisweise das Wesen der Einzeldinge zu erfassen. So ist des Geistes höchstes Streben und höchste „Tugend“ zugleich das Erkennen Gottes oder, was dasselbe ist, der Einzeldinge nach der dritten Erkenntnisweise (Eth. V, prop. 25), und je mehr unser Geist für diese Erkenntnisart geeignet ist, umsomehr begehrt er nach dieser Erkenntnis (Eth. V, prop. 26). Bei dieser Erkenntnisart aber ist mit allem, was wir erkennen, da wir es ja unter der Form der Ewigkeit erkennen, notwendig neben der Freude über das Erkannte

gleichzeitig die Idee Gottes gegeben, d. h. also Liebe und zwar intellektuelle Liebe zu Gott (Eth. V, prop. 32 und cor.). In dieser Liebe zu Gott besteht die Seligkeit (Eth. V, prop. 42 dem.), die von der heiligen Schrift nicht mit Unrecht Herrlichkeit genannt wird, da sie die wahre Befriedigung der Seele und des Geistes höchster Triumph ist (Eth. V, prop. 36 schol.).

Dies Begehren des Geistes ist das höchste, welches der vernunftgemäfs lebende Mensch empfindet. Mit ihm ist er bestrebt, alle übrigen Begehrungen zu mäfsigen (Eth. IV, app. 4). Denn das Begehren nach Erkenntnis, auch nach der Erkenntnis der dritten Stufe, kann zurückgedrängt oder gehemmt werden durch anderes Begehren, das aus den leidenschaftlichen Affekten entsteht (Eth. IV, prop. 15).[1] Und es ist nicht möglich, dafs der Mensch nicht ein Teil der Natur sei und keine Veränderungen aufser denen erleiden könnte, die allein vermöge seiner Natur erkannt werden können und deren adäquate Ursache er ist (Eth. IV, prop. 4). Folglich ist der Mensch immer notwendig den passiones unterworfen (Eth. IV, prop. 4 cor.). Dem gegenüber gilt es, wenn wir jene Seligkeit geniefsen wollen, den Kampf aufzunehmen gegen diese Leidenschaften. Sie sind es ja, welche die rechte Erkenntnis hindern (Eth. V, prop. 10 dem.), sie sind es, welche den Forderungen der Tugend widersprechen. Sie hindern die rechte Erkenntnis. Denn sie halten meistens den Geist bei der ausschliefslichen Betrachtung eines einzigen Objektes fest, sodafs er über anderes nicht nachdenken kann (Eth. IV, prop. 44 schol.). Sie stören die für das vernunftgemäfse Leben des Menschen erforderliche (Eth. IV, prop. 38) Fähigkeit des Körpers, affiziert zu werden und zu afficieren (Eth. IV, prop. 44, 60 dem. schol.); und was das Gemeinschaftsleben der Menschen betrifft, das ja für das vernunftgemäfse Leben von Nutzen ist (Eth. IV, prop. 40), so kann die Leidenschaft des Hasses jedenfalls niemals gut sein (Eth. IV, prop. 45), ebensowenig Hochmut und Selbstverleugnung [abiectio] (Eth. IV, prop. 57), und nur von einigen an sich verwerflichen Leidenschaften (und von diesen auch nur relativ) kann ein gewisser Nutzen für das staatliche Leben ausgesagt werden: so vom

---

[1] Vgl. auch ep. 21 (Vl. 280): (Scelera) expresse cum mea singulari natura pugnant, meque a Dei amore et cognitione aberrare facerent.

Mitleid (Eth. IV, prop 50), von der Demut und der Reue (Eth. IV, prop. 54 schol.), von dem aus der Vernunft entspringenden Streben nach Ruhm (Eth. IV, prop. 58), von der Scham (Eth. IV, prop. 58 schol.). Aber die Leidenschaften widersprechen auch den Forderungen der Tugend. Denn aus Tugend handeln ist nichts anderes als nach Anleitung der Vernunft handeln (Eth. IV, prop. 24). Wie aber soll dort ein Handeln aus Vernunft möglich sein, wo nicht die ratio, sondern die imaginatio das Element ist, aus dem alles entspringt!

Als die Mittel nun, deren der Geist im Kampf gegen die Leidenschaften sich bedient, bezeichnet Spinoza (Eth. V, prop. 20 schol.) folgende fünf:

1. Die Erkenntnis der Affekte. Denn ein Affekt, der eine Leidenschaft ist, hört auf, eine solche zu sein, sobald wir uns eine klare und deutliche Idee von demselben bilden; dies aber ist möglich, weil wir von jeder Körperaffektion irgend einen klaren und deutlichen Begriff bilden können (Eth. V, prop. 4). Der Affekt ist also umsomehr in unserer Macht und der Geist leidet von ihm umsoweniger, je bekannter er uns ist (Eth. V, prop. 3 und cor.). Dafür müssen wir also hauptsächlich sorgen, dafs wir jeden Affekt möglichst klar und deutlich erkennen (Eth. V, prop. 4 schol.). Selbstverständlich ist es hierbei von besonderer Wichtigkeit, dafs der Geist alle Affektionen auf die Idee Gottes beziehen kann. Wenn diese klare und deutliche Erkenntnis die Leidenschaften auch nicht gänzlich aufhebt, so bewirkt sie doch, dafs diese nur den geringsten Teil des Geistes ausmachen (Eth. V, prop. 20 schol.). Kein besseres Mittel als dies gibt es, um die Affekte zu heilen (Eth. V, prop. 4 schol.).

2. Die zweite Waffe im Geisteskampfe besteht darin, dafs der Geist die Affekte trennt von dem Denken der äufseren Ursache, die wir uns verworren vorstellen. Denn wenn wir den Affekt von dem Denken der äufseren Ursache lösen und mit anderen Gedanken verbinden, dann werden mit dem Empfinden der Liebe oder des Hasses gegen die äufsere Ursache auch die aus diesen Affekten entstehenden Schwankungen des Gemüts zerstört werden (Eth. V, prop. 2).

3. Das dritte Mittel gegen die Leidenschaften besitzt der Geist in der Zeit, in welcher die auf die von uns erkennbaren

und erkannten Dinge bezüglichen Affektionen[1]) die Affektionen derjenigen Dinge an Stärke übertreffen, die wir nur verworren erfassen. Denn in dieser Zeit haben wir die Fähigkeit, die Körperaffektionen zu ordnen und zu verketten nach der Bestimmung des Verstandes (Eth. V, prop. 10; vgl. auch de int. emend. II, § 11), worüber gleich mehr zu sagen ist.

4. Viertens dient dem Geiste in seinem Kampfe wider die Leidenschaften die Menge der Ursachen, von welchen diejenigen „Affektionen" (Affekte) begünstigt werden, welche auf die gemeinsamen Eigentümlichkeiten der Dinge oder auf Gott bezogen werden. Denn je mehr Ursachen es sind, auf welche ein Affekt bezogen wird, umsoweniger schadet dieser Affekt, umsoweniger leidet der Geist (Eth. V, prop. 9), und andererseits beschäftigt ein Affekt ja um so mehr den Geist, je gröfser die Zahl der Dinge ist, auf die er bezogen werden kann (Eth. V, prop. 11).

5. Endlich vermag der Geist die Leidenschaften zu bekämpfen mit der Ordnung, in der er seine Affekte ordnen und gegenseitig verketten kann. Durch diese Fähigkeit, die Körperaffektionen richtig zu ordnen und zu verketten, können wir bewirken, dafs wir nicht leicht von bösen Affekten affiiziert werden. Denn eine gröfsere Gewalt ist erforderlich, um solche Affekte zu hemmen, welche nach der dem Verstand entsprechenden Ordnung geordnet und verkettet sind, als sie für die Hemmung unbestimmter und schwankender Affekte nötig ist. Solange wir also keine vollkommene Kenntnis unserer Affekte haben, ist das beste, was wir tun können, eine weise Lebensführung oder bestimmte Lebensregeln uns zu schaffen und dem Gedächtnis einzuprägen und diese beständig auf die einzelnen Fälle anzuwenden, welche im Leben häufig begegnen, damit so unsere Vorstellungen weithin von diesen Lebensregeln beeinflufst werden und sie uns immer gegenwärtig sind (Eth. V, prop. 10 schol.). Nach Aufzählung einiger Beispiele fährt Spinoza fort: „Wir müssen uns aber merken, dafs wir bei dem Zusammenordnen unserer Gedanken und Vorstellungen unsern Blick immer

---

[1]) Dafs Spinoza hier eigentlich von affectus, nicht von affectiones reden sollte, hat Camerer, Die Lehre Spinozas, S. 280³, mit Recht hervorgehoben.

auf das richten müssen, was an jeder Sache gut ist, um so immer durch den Affekt der Freude zum Handeln bestimmt zu werden ...... Wer also seine Leidenschaften und Begierden allein aus Liebe zur Freiheit zu mäſsigen strebt, wird sich bemühen, nach Kräften die Tugenden und deren Gründe kennen zu lernen und seine Seele mit der Freude zu erfüllen, welche aus der wahren Erkenntnis derselben entspringt, keineswegs aber die Fehler der Menschen zu betrachten, die Leute zu schmähen und sich eines falschen Scheines von Freiheit zu freuen. Wer dies sorgfältig beobachtet und übt (denn schwer ist es nicht), fürwahr, der wird bald imstande sein, seine Handlungen meist nach dem Befehl der Vernunft zu lenken". Diese Verkettung findet statt, solange nicht unserer Natur entgegengesetzte Affekte in uns toben (Eth. V, prop. 10). Sie richtet sich aber nach der Verkettung der Gedanken und Ideen im Geiste (Eth. V, prop. 1). Denn wie es eine Ordnung und Verknüpfung der Ideen im Geiste gibt, welche nach der Ordnung und Verkettung der Körperaffektionen stattfindet (Eth. II, prop. 18), so gibt es umgekehrt eine Ordnung und Verknüpfung der Körperaffektionen, die der Ordnung und Verkettung der Gedanken und Ideen im Geiste entspricht (Eth. V, prop. 1 dem.). Im Gebrauch dieser fünf Waffen erweist sich die fortitudo des Geistes.

Dieser Überblick über das Streben und Tun unseres Geistes, das er betätigt, sofern er die Idee Gottes hat, zeigt uns, was Spinoza unter Religion versteht. Religion ist ihm ein wesentlicher, ja der wesentliche Teil der fortitudo und zwar zunächst der animositas. Sie ist generositas insofern, als sie, den Nutzen der Gemeinschaft für das vernunftgemäſse Leben erkennend auch den übrigen Menschen hilfreich entgegenkommt (Eth. V, prop. 41 schol.). Religion ist alles Streben des Geistes, das die Gottesidee zur Voraussetzung hat und, von dieser aus auf dem allein zum Ziele führenden von der Vernunft gewiesenen Wege stetig fortschreitend, die Leidenschaften mit den Waffen des Geistes bekämpfend, das höchste Gut und die höchste „Tugend" des Menschen zu erlangen sucht, Erkenntnis, und zwar Erkenntnis Gottes d. h. aber Erkenntnis der Einzeldinge nach der dritten Erkenntnisweise. Spinozas „Religion" ist nicht ohne weiteres identisch mit der Seligkeit, welche die intellektuelle

Liebe zu Gott in sich schliefst. Sie ist nur das Streben nach dieser Seligkeit. Auch wenn es dem Geiste gelungen ist, zur dritten Erkenntnisweise zu gelangen (Eth. II, prop. 47 schol.), so bleibt doch allzeit das Streben, immer mehr in dieser Art zu erkennen, und eben dies Streben ist die „Religion“. Sie treibt zu immer genauerer Erkenntnis Gottes d. h. des Wesens der Einzeldinge.

Das Wesen der spinozischen Religion.

Es ist gewifs leicht, aus den Ausdrücken, deren Spinoza sich bedient, ein Bild der spinozischen „Religion“ zu entwerfen, das den Vorstellungen der christlichen Kirchen verwandt erscheint. Unser Philosoph redet von der Seligkeit als dem Ziel, das die Religion erstrebt, von der Seligkeit, die in der Liebe zu Gott besteht, von der Liebe zu Gott, die den Geist am meisten in Anspruch nehmen mufs, von der Gotteserkenntnis als der höchsten Tugend des Geistes, von der Gotteserkenntnis, die jeder tugendhafte Mensch nicht nur für sich, sondern auch für die übrigen Menschen erstrebt. Aber wer da weifs, wie Spinoza es sich geradezu zum Grundsatz gemacht[1]) und wie er es diesem Grundsatz getreu verstanden hat, den Meinungen des vulgus, auch des gelehrten, sich zu akkommodieren, wird von den Worten absehen und in den Kern der Sache zu dringen sich bemühen.

Wir dürfen hoffen, Spinozas wahre Ansicht vom Wesen der Religion zu erfassen, wenn wir unsere Aufmerksamkeit auf den Begriff lenken, den wir bei der Untersuchung des spinozischen Religionsbegriffes bisher noch nicht erörtert haben, auf den Begriff der idea Dei. Da ist nun soviel ohne weiteres klar, dafs mit idea Dei hier nicht der Begriff gemeint sein kann, der bei der Erörterung der Frage nach dem Selbstbewufstsein des spinozischen Gottes eine wichtige Rolle spielt.[2]) Hier liegt

---

[1]) Vgl. die erste Lebensregel in de intell. emend. (Vl. p. 6): Ad captum vulgi loqui, et illa omnia operari, quae nihil impedimenti adferunt, quominus nostrum scopum attingamus. Nam non parum emolumenti ab eo possumus acquirere, modo ipsius captui, quantum fieri potest, concedamus; adde, quod tali modo amicas praebebunt aures ad veritatem audiendum.

[2]) Vgl. Powell, Spinozas Gottesbegriff, S. 92—98.



vielmehr, wie Spinozas Zusatz sive quatenus Deum cognoscimus (Eth. IV, prop. 37, schol. 1) zeigt, deutlich am Tage, dafs es sich nicht um die „idea in Deo“ handelt, die Spinoza bald mit dem intellectus infinitus gleichsetzt, bald als besondere Bezeichnung für die absoluta cogitatio braucht, sondern um eine im menschlichen Geist vorhandene Vorstellung oder Erkenntnis von Gott. Um welches Erkennen Gottes aber handelt es sich? Jedenfalls nicht um ein Erkennen Gottes durch die imaginatio. Bei einem solchen Erkennen ist der menschliche Geist ja nicht adäquate Ursache, und das adäquate Ursache sein des Geistes gehört ja ausdrücklich in den Religionsbegriff Spinozas hinein. Alle die vermeintliche Erkenntnis Gottes also, die das weite Gebiet der imaginatio den Menschen darreicht, gehört nicht dem Begriff der Religion und der Gotteserkenntnis, wie Spinoza ihn versteht, sondern einer niedrigeren Stufe an, dem Aberglauben. Die wahre Gotteserkenntnis, die unsere Vernunft uns darbietet, ist eine andere. Alle Ideen der wirklich existierenden Einzeldinge involvieren die adäquate Erkenntnis von Gottes ewigem und unendlichem Wesen (Eth. II, prop. 45 dem. und 47 dem.) Dies ewige und unendliche Wesen Gottes ist allen Menschen bekannt, wenn sie auch nicht alle eine ebenso klare Erkenntnis von Gott wie von den übrigen Gemeinbegriffen haben (Eth. II, prop. 47 schol.). Diese klare Erkenntnis Gottes selber zu besitzen ist Spinoza sich bewufst, der ja die wahre Philosophie gefunden zu haben fest überzeugt ist (ep. 76, Vl. 419). Was ist der Inhalt dieser klaren Gotteserkenntnis?

Gott, ohne den nichts sein noch gedacht werden kann (Eth. I, prop. 15), ist identisch mit der einen Substanz (Eth. I, prop. 14), zu deren Natur es gehört zu existieren (Eth. I, prop. 7) und ewig zu sein (Eth. I, def. 8), die unendlich (Eth. I, prop. 8, schol. 1) und unveränderlich ist (Eth. I, prop. 20, cor. 2). Diese Substanz ist die immanente Ursache aller Dinge (Eth. I, prop. 18). Sie besteht aus unendlichen d. h. unendlich vielen Attributen, von denen jedes einzelne ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt[1]) (Eth. I, def. 6). Aber der menschliche Geist vermag

[1]) Auf die Schwierigkeiten, welche die Vorstellung von den durchaus für sich existierenden heterogenen Attributen dem Begriff der einheitlichen Substanz verursacht, (Schwierigheiten, mit denen sich jüngst Powell, Spinozas Gottesbegriff, und Camerer, Spinoza und Schleiermacher, be-

bei weitem nicht alle diese Attribute Gottes zu erkennen, sondern nur die beiden des Bewufstseins und der Ausdehnung (Eth. II, prop. 1 und 2), deren Modi die Einzeldinge sind. Will der Mensch also Gott in immer höherem Mafse erkennen, so bleibt nichts übrig, als innerhalb der gesetzten Schranken, d. h. innerhalb der adäquaten Vorstellung von dem wirklichen Wesen dieser beiden Attribute den Geist auf Gott zu richten. Dabei bleibt nach Spinozas Gedankengängen die Möglichkeit, Gott zu betrachten nur als die reine Substanz (durch sich selbst subsistens) oder als die die gesamte Welt verursachende und durchwaltende Substanz (den Accidentien substans = Bestand gebend). Immer aber mufs man sich gegenwärtig halten, dafs diese Substanz das ens absolute indeterminatum ist,[1] dafs ihr, die unendlich viele Attribute in sich vereinigt, kein Bewufstsein und kein Selbstbewufstsein zukommt. Haben wir so das Objekt der spinozischen Religion bestimmt, so ist leicht zu sagen, worin die Tätigkeit besteht, die der Mensch als das Subjekt der Religion ausübt. Alles religiöse Tun besteht für Spinoza in dem Streben des Geistes, Gott d. h. den spinozischen Gott zu erkennen. Religion ist Erkenntnis und das Streben nach weiterer Erkenntnis Gottes d. h. der Substanz. Der ethische Kampf des Geistes gegen die Leidenschaften dient ebenfalls nur diesem Zweck. Und zwar besteht diese Erkenntnis nicht etwa in dem tieferen Verständnis für eine religiöse oder sittliche Lebenswahrheit, sondern in der rein logischen Zurückführung der Merkmale der Modi auf das Attribut, dessen Affektionen sie sind, und auf die Substanz, der das Attribut zugehört.[2] Von einem ethischen Verhältnis zu Gott bei Spinoza reden zu wollen, ist deshalb unmöglich, weil die angebliche Liebe der Menschen zu Gott und umgekehrt Gottes Liebe zu

---

schäftigt haben) braucht hier nicht eingegangen zu werden. Zweifellos bildet doch der Gedanke von der Einheit der Substanz einen rocher de bronce, an dem die Differenziierung der Attribute für Spinoza selbst nichts zu erschüttern vermocht hat.

[1]) Diesen Ausdruck legt ep. 50 (Vl. 361) nahe.

[2]) Ähnlich G. St. Fullerton, On spinozistic immortality, Philadelphia 1899, S. 141: when we ask what is really meant by the intellectual love of God of which we read in the „Ethics", we find that it is nothing more than the pleasure arising from the intellectual activity implied in the deduction of individual things from the attribute of which they are modes.

den Menschen nichts anderes ist als die Freude am theoretischen Erkennen der Einzeldinge begleitet von der Idee Gottes. Diese Idee aber führt uns niemals, auch nicht durch die Erkenntnis der dritten Stufe, über die Betrachtung der Naturgesetze als ewiger Wahrheiten und über die Erkenntnis der beiden Attribute Gottes hinaus, des unendlichen Bewufstseins und der unendlichen Ausdehnung. Zu einem solchen Gott zu beten, ist natürlich widersinnig; und so hat denn Spinoza seiner Abneigung gegen das Gebet auch öffentlich Ausdruck gegeben.[1]) Und wenn Spinoza den Ausführungen Blyenberghs gegenüber, der darauf hingewiesen hatte, dafs die spinozische Gottesanschauung uns des Gebets und der Seufzer zu Gott, durch die wir so oft eine aufserordentliche Stärkung erfahren zu haben uns bewufst sind, dafs sie uns der ganzen Religion und aller Hoffnung und Seelenruhe, die wir aus dem Gebet und der Religion erhoffen, beraubt (ep. 20, Vl. 268), — wenn Spinoza demgegenüber behauptete, den grofsen Nutzen der Gebete nicht zu leugnen, wenn er die Meinung (!) von der Nützlichkeit des Gebets sogar für das einzige Mittel erklärte, wodurch der von Vorurteilen und kindischem Aberglauben Befreite zur höchsten Stufe der Seligkeit komme (ep. 21, Vl. 279), so zeigt schon die gewundene Redeweise, dafs Spinoza sich hier einer Akkommodation bedient.[2]) Nein, wer in spinozischer Weise Gott liebt, der kann nicht erstreben, dafs Gott ihn wiederliebt (Eth. V, prop. 19). So ist eine gegenseitige persönliche Beziehung zwischen Gott

---

[1]) Vgl. Sepp, Het Godgeleert Onderwijs in Nederland, II, 375 f., der unter Hinweis auf eine Dissertation v. d. Hoevens über Philipp van Limborgh folgendes berichtet: Spinoza zelf gaf tot sulke oordeelvellingen [dafs er Atheist sei] anleiding. In 1676 op een maaltijd zijnde, waaraan ook van Limborch deel nam, maakte hij, terwijl er gebeten werd, teeken, die te kennen gaven, dat hij hen die baden voor dwazen hield.

[2]) Der Mittelgedanke, der Spinoza diese Akkommodation ermöglichte, ist wohl der gewesen, dafs die Geistestätigkeit, welche im Gebet geübt wird, kontinuierlich sich auf Gott richte. Vom spinozischen Gottesbegriff aus konnte also ein auf die Substanz gerichtetes Denken wohl auch einmal Gebet genannt werden. Dafs aber das auf die Substanz gerichtete Denken der einzige Weg zur höchsten Seligkeit ist, ist ja ein echt spinozischer Gedanke. — Ein ähnliches schonendes Verhalten gegenüber religiösen Überzeugungen anderer zeigte Spinoza im Verkehr mit seinen Hauswirten van der Spyck, vgl. Freudenthal, Spinozas Leben, 192 f.

und dem menschlichen Geiste für Spinoza undenkbar. Nur das erkennt der in spinozischem Sinne religiöse Mensch, daſs er von Gott d. h. der Substanz absolut abhängig ist. Seine „religiöse“ Freude besteht darin, daſs er nicht nur seine, sondern auch aller Dinge Abhängigkeit von Gott mehr und mehr erkennt.[1])

Spinozas Philosophie ist „Theologie“; seine „Religion“ hingegen ist Philosophie. Er gleicht in dieser Beziehung seinem groſsen Volksgenossen Philo von Alexandria. Aber während dieser von einer Erlösung redet, die in der Besinnung des Geistes über sich selbst beginnt, in der Erkenntnis der Welt und des Logos fortschreitet und nach vollkommener Askese in dem mystisch-ekstatischen Schauen Gottes sich vollendet,[2]) weiſs Spinoza nichts von einem Schauen Gottes. In seiner nüchternen Art versteigt er sich nicht in die transzendente Welt, sondern bleibt mit beiden Füſsen fest auf dem Boden der immanenten Wirklichkeit. Sein Religionsbegriff hat das Jüdische abgestreift, er ist rein philosophisch geworden.

Spinoza kein Mystiker.

Man könnte geneigt sein, den eben zwischen Spinoza und Philo hervorgehobenen Unterschied zu bestreiten unter Hinweis darauf, daſs doch auch bei Spinoza mystische Elemente sich fänden. Aber das ist zunächst doch zweifellos, daſs bei Spinoza von einer Schauung Gottes, wie sie durch Ekstase hervorgerufen wird, nirgendwo die Rede sein kann. Wo finden sich Beispiele dafür, daſs er wie Philo redet von dem unmittelbaren Ergreifen des unfaſsbaren Gottes? Wo sagt Spinoza, daſs dieses Sich versenken in die Gottheit nur möglich sei in einem rein passiven Zustande, ähnlich dem korybantischen Wahnsinn, nur möglich bei einem Sterben des individuellen Menschen?[3]) Wir begreifen es, daſs Plotin für die Vereinigung des Menschen mit dem höchsten über alle Vernunft, allem Denken und Sein

[1]) Hier dürfte eine der Wurzeln für die Definition liegen, die Schleiermacher von der Religion als dem Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit gegeben hat.

[2]) Harnack, Dogmengeschichte I¹, 78.

[3]) Vgl. Ueberweg-Heinze, Grundriſs der Geschichte der Philosophie I⁹ 358.

erhabenen ἓν die willens- und bewufstseinslose Ekstase für nötig hält. Aber wir suchen diese Verzückung, in der sich das Individuum zu bewufstloser Einheit mit dem Weltgrunde verbindet, bei Spinoza vergebens. Und das „aufser sich kommen" des Geistes, von dem Bernhard von Clairvaux, die alienatio mentis, von der Richard von St. Viktor redet, wenn es sich um das höchste Schauen Gottes handelt, wo sind sie bei Spinoza? Aber man wird entgegenhalten, dafs doch die Begriffe der scientia intuitiva und des amor intellectualis Dei mystische Elemente enthalten.. Die nähere Betrachtung zeigt, dafs Spinoza auch hier, bewufst oder unbewufst, die Kunst des Umdeutens geübt hat. Wer von dem philonischen, neuplatonischen, mittelalterlichen Begriff der θεωρία, intuitio, visio intellectualis herkommend das Wort scientia intuitiva bei Spinoza findet, wird ja leicht an eine dem Gebiet der Mystik eigene Erkenntnisweise denken. Allein Spinoza hat doch deutlich genug gesagt, dafs es sich für ihn bei dieser Erkenntnisweise nicht um ein Schauen der Substanz, nicht um ein Einswerden mit Gott handelt, sondern um ein Erkennen des Wesens der Einzeldinge, wie sie vermöge des Wesens Gottes Existenz in sich schliefsen.[1]) Nicht ein Erkennen der die Fülle der Gegensätze in sich vereinigenden Substanz erstrebt die scientia intuitiva, sondern die Erkenntnis der Einzeldinge, sofern sie vermöge der Substanz existieren. Und der amor intellectualis Dei ist nicht irgend eine in Gefühlsergüssen schwärmende Liebe zur Substanz, sondern, wie früher schon (S. 9) gezeigt wurde, die Freude, die der sich und seine Aktionsfähigkeit unter der Form der Ewigkeit betrachtende Geist empfindet, indem ihn dabei die Erkenntnis der äufseren Ursache d. h. die Idee Gottes begleitet.

Nur verstandesmäfsig, nicht gefühlsmäfsig kann nach Spinoza der Geist mit Gott eins werden. Es fragt sich weiter, ob dieses verstandesmäfsige Einswerden mit Gott mystisch zu fassen ist oder nicht, ob man also von einer rationalen Mystik bei Spinoza reden kann oder nicht.[2]) Diese rationale Mystik

---

[1]) Vgl. S. 6.

[2]) Der Ausdruck „rationale Mystik" erscheint nur auf den ersten Anblick paradox. Dafs Rationalismus und Mystik stammverwandt sind, hebt unter anderen Harnack, Dogmengesch. II[1] 144, hervor.

finden wir in der Lehre Eckharts: im Erkennen geschieht die wahre Einigung mit Gott .... Aber dies Erkennen ist ein übersinnliches, in Worten nicht auszusprechen, verständig nicht vermittelt, ein übernatürliches Schauen über Raum und Zeit, nicht eigene Tat des Menschen, sondern Gottes Tun in uns .... Darum ist es zugleich ein Nichterkennen, ein Zustand der Blindheit, des Nichtwissens. Der Form nach aber bleibt es ein Erkennen, und alles endliche Erkennen ist ein Fortschreiten zu dem unendlichen hin .... Die Vernunft dringt über alle Bestimmtheit hinaus in die stille Wüste, in die nie ein Unterschied gedrungen ist, die unbeweglich, über allem Gegensatze und aller Geteiltheit erhaben ist.[1])

Auch dieser Gruppe der Mystik können wir Spinoza nicht zuteilen. Wo er mystisch klingende Aussagen macht, da zeigt sich alsbald, daſs diesen das jeder Mystik eigentümliche Eindringenwollen in den letzten Weltgrund fehlt. Was der Mystiker im ekstatischen Schauen oder übersinnlichen Erkennen zu erlangen sucht, die Erkenntnis der Einheit aller Gegensätze, das ist für Spinoza überhaupt nicht Gegenstand des Suchens, sondern Tatsache des Besitzens. Hinweg von der einen Substanz strebt er in die Vielheit der Welt und sucht in den Einzeldingen das Wesen, das die Substanz ihnen verleiht. Es fehlt bei Spinoza ferner das für alle, auch die rationale Mystik charakteristische Bekenntnis, daſs zuletzt das vernunftmäſsige Denken ein Ende hat und einer anderen mehr oder weniger unbestimmten Bewuſstseinstätigkeit Platz macht.[2]) Und was seine Gotteslehre betrifft, so kann man wohl sagen, daſs sie auf dem Wege zur Mystik liegt,[3]) nicht aber, daſs sie Mystik ist. Spinoza bleibt im Diesseits. Er hat es nicht über sich gewinnen können, den für einen so feurigen Verehrer der ratio, wie er es war, tief demütigenden Schritt in das Dunkel einer überverünftigen und damit unvernünftigen „Erkenntnis“

---

[1]) Uberweg-Heinze, Grundriſs II^{9}, 357 f.

[2]) Vgl. die Bemerkung Goethes über die Mystiker in den Abhandlungen zum west-östlichen Divan (in der Ausgabe von Düntzer, S. 252): „Was tut der Mystiker anders, als daſs er sich an Problemen vorbeischleicht oder sie weiterschiebt, wenn es sich tun läſst?“

[3]) W. Windelband, Geschichte der Philosophie^{2}, 355.

zu tun. Wer in Spinozas Sinn Gott erkennen will, der erkenne ihn immer mehr durch die Erkenntnis des Wesens der Einzeldinge.

2. Der Religionsbegriff des Kurzen Traktats.

Während so in dem letzten Stadium der spinozischen Religionsauffassung von Mystik keine Rede sein kann, ist es vielleicht anders in den früheren Phasen der Gedankenentwicklung unseres Philosophen. Wenigstens Anklänge an Mystik meint man doch in dem „Kurzen Traktat von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit“ zu finden, wenn man in der Inhaltsübersicht liest, dafs das zweite Buch handeln soll „von der Vollkommenheit des Menschen, damit er imstande sei, sich mit Gott zu vereinigen“, wenn Spinoza erklärt, dafs derjenige der vollkommenste Mensch sei, welcher mit Gott, dem allervollkommensten Wesen, sich vereinigt und ihn so geniefst (II, 4, Vl. 48), wenn er betont, dafs in unserer Vereinigung mit Gott unsere Seligkeit besteht (II, 22, Vl. 85). Aber wir werden doch prüfen müssen, welcher Art diese Vereinigung mit Gott ist.

„Das sage ich dir, erklärt Theophilus dem Erasmus im zweiten Dialog (Vl. 22), dafs, solange wir von Gott nicht eine so klare Idee haben, welche uns in der Weise mit ihm vereinigt, dafs sie uns unmöglich macht, irgend ein Ding zu lieben aufser ihm, wir nicht sagen können, wir seien in Wahrheit mit Gott vereinigt und hingen so unmittelbar von ihm ab“. Die Vereinigung mit Gott ist also unmöglich, ehe wir eine so klare Idee von Gott haben, welche uns derart mit ihm vereinigt, dafs sie die Liebe zu etwas anderem, was nicht Gott ist, unmöglich macht. Wie aber kommen wir zu einer solchen klaren Idee? Wie gibt sich Gott dem Menschen zu erkennen? Nicht durch gesprochene Worte, sondern unmittelbar durch sich selbst, durch Gottes Wesenheit und den Verstand des Menschen. Denn da dasjenige in uns, was Gott erkennen mufs, der Verstand ist, und da derselbe so unmittelbar mit Gott vereinigt ist, dafs er ohne ihn nicht bestehen noch begriffen werden kann, so erhellt daraus unwidersprechlich, dafs kein Ding allzeit so nahe mit dem Verstande verbunden werden kann als Gott selbst (II, 24, Vl. 91 f.). Der Verstand ist es, der Gott erkennen mufs, der

intellectus, nicht nur die ratio (II, 14, Vl. 63). Denn die Vernunft allein hat keine Macht, uns zu unserer Glückseligkeit zu bringen (II, 22, Vl. 85). Sie überragt allerdings die unterste Stufe der Erkenntnis, den Wahn (die opinio der Ethik), der uns oftmals in Irrtum bringt, dadurch, dafs sie, der wahre Glaube, der Weg ist zur wahren Erkenntnis, indem sie uns ermuntert zu Dingen, die in Wahrheit liebenswert sind (II, 4, Vl. 48; vgl. auch II, 2, Vl. 42); sie weist uns an, von den vergänglichen Dingen und der Liebe zu ihnen uns zu trennen (II, 5, Vl. 50); sie läfst uns wohl sehen, wie beschaffen die Sache sein mufs, aber nicht, wie sie in Wahrheit ist, und das ist der Grund, weshalb sie niemals mit der geglaubten Sache vereinigen kann; sie bringt uns zu einem klaren Verständnis, durch das wir Gott lieb haben, und läfst uns so intellektuell die Dinge wahrnehmen, nicht die, welche in uns, sondern die, welche aufser uns sind; sie verschafft uns weiter die Kenntnis von gut und schlecht und zeigt uns alle die Leidenschaften an, die zu vernichten sind (II, 4, Vl. 46 f.); sie zeigt uns endlich das Wahre und das Falsche an (II, 15, Vl. 64). Sie kann so zwar von den Wahnmeinungen oder Leidenschaften, die sämtlich dem Wahn entstammen (II, 2, Vl. 42), diejenigen, welche wir allein vom Hörensagen haben, vernichten, vermag aber nicht diejenigen Leidenschaften zu beseitigen, welche wir durch Erfahrung haben (II, 21, Vl. 84 f.). So ist sie keineswegs die vornehmste Erkenntnis, sondern nur wie eine Stufe, über welche wir nach dem gewünschten Platz hinaufklimmen, oder wie ein guter Geist, der uns ohne alle Falschheit und Betrug von dem höchsten Gute Botschaft bringt, um uns dadurch anzureizen, dafs wir dasselbe suchen und uns mit ihm vereinigen, welche Vereinigung unser höchstes Heil und Glückseligkeit ist (II, 26, Vl. 94). Wenn wir aber unsern Verstand und unsere Vernunft recht gebrauchen, werden wir niemals in einen der verwerflichen Affekte verfallen können (II, 14, Vl. 63). Und weiter, — wenn wir unseren Verstand recht gebrauchen in der Erkenntnis der Dinge, so müssen wir diese in ihren Ursachen erkennen; und weil Gott die erste Ursache aller anderen Dinge ist, so geht dann gemäfs der Natur der Dinge die Erkenntnis Gottes der Erkenntnis aller anderen Dinge vorauf, weil die Erkenntnis aller anderen Dinge aus der Erkenntnis der ersten Ursache folgen mufs (II, 5, Vl. 51)

Die höchste Stufe des Erkennens, die wahre Erkenntnis, welche nicht aus etwas anderem folgt, sondern durch eine unmittelbare Offenbarung des Objektes selbst an den Verstand entsteht, welche, wenn das Objekt herrlich und gut ist, notwendig die Seele mit ihm vereinigt, verursacht auch die wahre Liebe (II, 22, Vl. 85); nicht jene aus Hörensagen oder Wahn entstehende Liebe (II, 3, Vl. 44), sondern die Liebe, welche aus wahren Begriffen entsteht. Lernen wir Gott auf diese Weise erkennen, so müssen wir uns notwendig (weil er sich nicht anders denn als der Allerherrlichste und Allerbeste offenbaren noch von uns anders erkannt werden kann) mit ihm vereinigen, und in dieser Vereinigung allein besteht unsere Seligkeit. Nicht, dafs wir Gott adäquat erkennen müfsten; es ist uns, um mit ihm vereinigt zu sein, genug, dafs wir ihn einigermafsen erkennen, da auch die Erkenntnis, welche wir von dem Körper haben, nicht derart ist, dafs wir ihn so, wie er ist, oder vollkommen erkennen; und doch, welche Vereinigung, welche Liebe! (II, 22, Vl. 85 f.). Diese Liebe zu Gott zu unterlassen, wird uns unmöglich sein, wenn wir unseren Verstand recht gebrauchen (II, 5, Vl. 51). Eine doppelte Vereinigung ist es so, die wir mit Gott haben: einmal die, dafs wir von Natur so mit ihm vereinigt sind, dafs wir ohne ihn nicht bestehen noch begriffen werden können, zweitens aber jene Vereinigung durch die aus der wahren Erkenntnis entspringende Liebe (II, 2. Vl. 85 f.). Schon diese Wendung, dafs wir von Natur mit Gott vereinigt sind, mufs davor bewahren, an ein mystisches Einswerden mit Gott zu denken, das etwa durch die aus der wahren Erkenntnis entspringende Liebe zustande käme. Die Vereinigung mit Gott infolge der aus der wahren Erkenntnis entspringenden Liebe ist nichts anderes als ein auf dem Wege der Erkenntnis, u. zw. der unmittelbaren Erkenntnis, aber nicht der Mystik gewonnenes Bewufstwerden des Einsseins mit Gott. (Man vergleiche auch de intell. emend. II, 13, wo als das Wesen des höchsten Gutes angesehen wird die cognitio unionis, quam mens cum tota natura habet.) Der Ausdruck vereenigen hat im Kurzen Traktat nicht im mindesten mystische Färbung und besagt nichts anderes als „zu einem Ganzen verbinden“.[1]) Wie diese Verbindung

[1]) Man vergleiche nur beispielsweise II 3 (Vl. 44): So oft jemand ein Gut sieht oder zu sehen meint, ist er immer geneigt, „sich mit ihm zu

zustande kommt, kann aus dem Ausdruck an sich nicht erschlossen werden, ergibt sich aber aus dem Bisherigen: nicht durch ein mystisches Sichlösen aus dem Weltzusammenhang, auch nicht durch eine „Erkenntnis", die das Wesentliche der Erkenntnis, die Klarheit des Bewufstseins, beiseite stellt, sondern durch die „wahre Erkenntnis". Ein mystisches „Entwerden" ist für Spinoza ein Ungedanke, und auch die für den Mystiker so betrübende Erfahrung von der Seltenheit und Kürze des Schauens Gottes — man denke an Bernhards: heu, rara hora et parva mora! — gibt es für Spinoza nicht: der Mensch, der seinen Verstand recht gebraucht und zur Erkenntnis Gottes kommt, mufs ohne Unterlafs notwendig mit Gott vereinigt sein (II, 24. Vl. 90). Unsere Seligkeit besteht in der Liebe zu Gott, welche aus der wahren Erkenntnis fliefst, und diese Liebe zu Gott ist ein Geniefsen Gottes und eine derartige Vereinigung mit ihm, dafs wir erkennen unsere Abhängigkeit von dem, was das Vollkommenste ist, unsere Abhängigkeit, die so beschaffen ist, dafs wir mit ein Teil von dem Ganzen, das ist von Ihm sind (II, 18. Vl. 73). Ist der Mensch doch mit allem, was ist, zusammen so in Gott, dafs Gott aus diesem allem besteht (II, 24, Vl. 89). So sind wir in Wahrheit Diener, ja Sklaven Gottes (II, 18, Vl. 73), und Religion[1] — was ist sie anders als dies, „dafs wir alles Gott zuschreiben und ihn allein lieben, weil er der Allerherrlichste und Allervollkommenste ist, und so uns selbst gänzlich ihm aufopfern" (II, 18, Vl. 74). Davor, diese

vereinigen," II 4 (Vl. 48): die wahre Erkenntnis ist soviel besser, wie viel besser auch der Gegenstand ist, mit dem „sie sich vereinigt", II 5 (Vl. 48): die Liebe, die nichts anderes ist als eine Sache geniefsen und damit „vereinigt werden", II 5, (Vl. 49): wir würden nicht bestehen können, ohne etwas zu geniefsen, womit wir „vereinigt" und verstärkt werden; ibid.: durch Liebe und „Vereinigung" mit den Dingen, die vergänglich sind, werden wir in unserer Natur nicht verstärkt; ibid.: Liebe ist eine „Vereinigung" mit dem Gegenstande, den unser Verstand für herrlich und gut erklärt, und darunter verstehen wir eine solche Vereinigung, durch welche der Liebende und das Geliebte eine und dieselbe Sache werden oder zusammen ein Ganzes ausmachen. — Vlg. auch Cartesius, de pass. II 79: Amor est commotio animae, producta motu spirituum, quae eam incitat ad se voluntate iungendum obiectis, quae ipsi convenientia videntur.

[1]) Sigwarts Übersetzung des holländischen godsdienst mit „Gottesdienst" trifft nicht ganz den Begriff.

Selbstaufopferung als etwas Mystisches zu fassen, bewahrt einerseits das „so“, wonach die Selbstaufopferung eben darin besteht, dafs wir alles Gott zuschreiben und ihn allein lieben; davor bewahrt andererseits die weitere Äufserung Spinozas: Der Mensch mufs, solange er ein Teil der Natur ist, den Gesetzen der Natur folgen, was die Religion ist, und solange er solches tut, ist er in seiner Glückseligkeit (II, 18, Vl. 74).

Vergleichen wir diesen Religionsbegriff mit dem der Ethik, so erhellt, dafs zwischen beiden ein wesentlicher Unterschied nicht besteht. Nur vorsichtiger, man möchte sagen: verschleierter ist die Definition der Religion in der Ethik. Dabei ist ein Fortschritt in der präziseren Fassung des Religionsbegriffs der Ethik gegenüber dem des Kurzen Traktats nicht zu verkennen, insofern die Identität der Religion mit dem von der Idee Gottes ausgehenden und auf sie ständig sich beziehenden Erkennen der zweiten und dritten Stufe hier klarer hervortritt als im Kurzen Traktat.[1]) Von eigentlicher Mystik findet sich auch im Kurzen Traktat nichts. Gemeinsam ist dem Religionsbegriff des Kurzen Traktats mit dem der Ethik, dafs er ein wirkliches ethisches Verhältnis zu Gott ausschliefst. Denn ein ethisches Verhältnis besteht nur zwischen Personen. Spinozas Gott aber fehlt ja alles Persönliche. Het en kan niet gezeid worden, dat God de menschen lieft, heifst es im Kurzen Traktat (II, 24, Vl. 89; vgl. auch cogit. metaph. II, 8, Vl. 209), und „deus proprie loquendo neminem amat,“ versichert die Ethik (V prop. 17 cor.).

Auch darin stimmen beide Auffassungen der Religion überein, dafs sie völlig absehen von jeder positiven Religion.

[1]) Auch sonst macht sich ja der noch tastende Charakter des Kurzen Traktats bemerklich gegenüber der geschlossenen Eigenart des Systems, wie es uns in der Ethik entgegentritt. Besonders stark zeigt sich in ihm das nie ganz abgelegte Bestreben, die eigenen Ausführungen durch den Gebrauch theologischer Ausdrücke unanstöfsiger zu machen; so, wenn die drei Erkenntnisarten in Parallele gesetzt werden mit Sünde, Gesetz und Gnade (II 19, Vl. 75[1]), wenn die wahre Erkenntnis auch als Wiedergeburt bezeichnet wird (II 22, Vl. 87), und dergl. mehr.

II.

Spinozas Kritik der positiven Religion.

Der Religionsbegriff des theol.-politischen Traktats.

Dafs Spinozas Ansichten über das Wesen der positiven Religion, im besondern über das Wesen des Christentums, nicht etwa einer sorgfältigen Untersuchung des Charakters der einzelnen geschichtlichen Religionen entstammen, sondern einer wesentlich durch seine Philosophie bedingten Anschauung ihren Ursprung verdanken, läfst sich weder dort verkennen, wo Spinoza von der Höhe seiner Erkenntnis herab mehr nur die Beziehungen beleuchtet, welche zwischen seiner Philosophie und der positiven Religion bestehen, noch dort, wo er sich bemüht, aus der Bibel den Erweis für die Richtigkeit seiner Ansichten über die Religion zu erbringen. Betrachten wir zunächst jene mehr allgemeinen Äufserungen Spinozas über die positive Religion.

1. Über die positive Religion überhaupt.

Der wahren Religion steht gegenüber der Aberglaube. Während jene in der Weisheit ihr Fundament besitzt, ist dieser auf Unwissenheit gegründet (ep. 73, v. Vloten 411). Die Ursache aber, aus der der Aberglaube entsteht, von der er bewahrt und begünstigt wird, ist die Furcht (tract. theol.-pol. praef. 5).[1]) Denn während im Glück die meisten Menschen,

[1]) Die Citate aus dem tractatus theol.-pol. und dem tractatus politicus werden nach der Bruderschen Ausgabe der Werke Spinozas gegeben, weil sie so leichter zu finden sind.

mögen sie auch noch so unerfahren sein, von Weisheit triefen, dafs sie es für ein Unrecht halten, wenn jemand ihnen einen Rat geben will, wissen sie umgekehrt im Unglück nicht, wohin sie sich wenden sollen, und bitten jeden um Rat und befolgen diesen, mag er auch noch so ungeeignet und töricht sein, und schwanken in Furcht und Hoffnung hin und her (tract. theol.-pol. praef. 1 u. 2). Aus dem zufälligen Eintreffen eines Ereignisses, das sie an ein vergangenes Gut oder Übel erinnert, schliefsen sie, wenn sie in Furcht sind, dafs es ihnen günstigen oder ungünstigen Ausgang verkünde, und nennen es deshalb, mag es auch hundertmal täuschen, ein gutes oder ein böses Omen. Und wenn sie etwas Ungewohntes sehen, so halten sie es für ein Wunderzeichen, das den Zorn der Götter oder des höchsten Wesens anzeigt, und solche dem Aberglauben verfallenen und der Religion feindlich gesinnten Menschen halten es für ein Unrecht, wenn man nicht mit Opfern und Gelübden die Götter versöhnt. Und in dieser Weise erdichten sie unzähliges und erklären die ganze Natur in wunderlicher Weise, als ob auch diese wie sie verrückt wäre (tract. theol.-pol. praef. 3). Ist aber die Furcht die Ursache des Aberglaubens, so sehen wir, dafs besonders diejenigen jeder Art von Aberglauben am meisten verfallen sind, welche ungewisse Dinge mafslos begehren, und dafs alle Menschen am meisten in Gefahren, wo sie sich nicht zu helfen wissen, mit Gelübden und weibischen Tränen die göttliche Hilfe erflehen und die Vernunft, weil sie einen sicheren Weg zu dem Eitlen, das man begehrt, nicht aufzeigen kann, blind nennen und die menschliche Weisheit eitel. Hingegen halten sie die Rasereien der Einbildungskraft, Träume und kindische Torheiten für göttliche Antworten, glauben sogar, dafs Gott die Weisen verabscheue und dafs er seine Dekrete nicht in den menschlichen Geist, sondern auf Tierhäute geschrieben habe, oder dafs Gottes Dekrete von Toren, Wahnsinnigen und Vögeln durch göttlichen Hauch und Instinkt verkündet würden. So unvernünftig macht die Furcht die Menschen (tract. theol.-pol. praef. 4)! Da aber alle Menschen von Natur furchtsam sind, so ist klar, dafs sie alle von Natur dem Aberglauben verfallen sind. Und es ist *weiter* deutlich, dafs der Aberglaube sehr wechselnd und *unbeständig* sein mufs und nur durch Erregung von Hoffnung

mit Hafs, Zorn und List verteidigt werden kann; entspringt er ja nicht der Vernunft, sondern allein einem Affekt, noch dazu einem so wirksamen, wie die Furcht es ist (tract. theol.-pol. praef. 7). Nichts anderes bezwecken so die Abergläubischen, als dafs die übrigen eben so elend werden, wie sie selbst es sind. Sie wissen mehr die Laster zu schelten, als die Tugenden zu lehren, und sind bemüht, die Menschen nicht durch die Vernunft zu leiten, sondern sie durch die Furcht so im Zaume zu halten, dafs die Menschen lieber das Böse fliehen als die Tugenden lieben. So ist es nicht wunderbar, dafs sie meistens den Menschen beschwerlich und verhafst sind (Eth. IV prop. 63 schol. 1). Zu der Unbeständigkeit und dem schwankenden Charakter des Aberglaubens gehört es, wenn die Menge, die ja immer gleich elend bleibt, niemals lange bei etwas sich beruhigt, sondern nur an demjenigen den gröfsten Gefallen hat, was neu ist und noch nicht getäuscht hat. Um nun diese Unbeständigkeit einzuschränken, hat man ungeheuren Eifer angewendet, um die Religion — mag sie wahr oder falsch sein — mit äufserem Kult und einer Fülle von Gebräuchen und Meinungen so zu umhängen, dafs sie für wichtiger gehalten würde als alles andere und mit gröfster Ehrfurcht von allen immer gepflegt würde. In dieser Beziehung haben die Türken das Höchste erreicht, bei denen es sogar verboten ist, zu disputieren, bei denen durch eine Fülle von Vorurteilen gar nichts der gesunden Vernunft zu bezweifeln übrig bleibt.[1]) Mag es nun aber auch in einem monarchischen Staate das höchste und wichtigste Geheimmittel sein, die Furcht, durch welche die Menschen im Zaum gehalten werden sollen, mit dem edlen Namen der Religion zu verbrämen, so ist ein solches Verfahren, wenn es in einem Freistaat eingeschlagen wird, höchst unglücklich. Widerstreitet es ja doch überhaupt der

---

[1]) Eine ähnliche Bezugnahme auf die Türken mit derselben stillen Ironie auf die Christen findet sich in Spinozas Brief an den Konvertiten Albert Burgh (ep. 76, Vl. 420): Ordinem romanae ecclesiae, quem tantopere laudas, politicum et plurimis lucrosum esse fateor; nec ad decipiendam plebem et hominum animos coercendum commodiorem isto crederem, ni ordo Mahumedanae ecclesiae esset, qui longe eundem antecellit. Nam a quo tempore haec superstitio incepit, nulla in eorem ecclesia schismata orta sunt.

gemeinsamen Freiheit, wenn man das freie Urteil eines Jeden mit Vorurteilen in Anspruch nehmen oder irgendwie hemmen will. Entstehen doch auch die unter dem Mantel der Religion erregten Streitigkeiten nur daraus, dafs über spekulative Dinge Gesetze gegeben werden [1]) und dafs Meinungen wie Verbrechen betrachtet und verurteilt werden. In Wirklichkeit werden die Verteidiger und Anhänger solcher verdammten Meinungen nicht dem Staatswohl, sondern nur dem Hasse und der Wut ihrer Gegner geopfert (tract. theol.-pol. praef. 11). (Spinoza denkt hier wahrscheinlich an einen bestimmten Fall, an den Prozefs der Brüder Adrian und Johannes Koerbagh.[2]) Um so beifsender

[1]) Beispiele dieser Art hatte Spinoza genug vor Augen. Am 30. September 1656 war ein Staatsedikt ergangen, in dem nachdrücklich vor der Vermengung der Philosophie mit der Theologie gewarnt wurde (Sepp, Het godgeleerd Onderwijs in Nederland II, 382). Dieses Edikt ist vielleicht identisch mit dem vom 6. Oktober 1656, worüber Benthem in seinem Holländischen Kirchen- und Schulenstaat (1692) II, 141 f. also berichtet: Es „entstund bei den Meisten die Sorge einer Neuerung, beides in der Philosophie und Theologie, weswegen den Cartesianern hart wiedersprochen und über sie so lange bei den Curatoribus geklagt wurde, dafs nicht nur dieselben ihnen ein Stillschweigen auflegten, sondern auch die Staaten von Holland endlich den 6. Oktober 1656 ein Dekret machten, in welchem sie verordneten, dafs man die Theologie von der Philosophie absondern und jene allein aus dem Worte Gottes, diese aber aus der gesunden Vernunft der studierenden Jugend beibringen sollte. Wenn Fragen entstünden, welche wider die hl. Schrift könnten angeführt werden, sollte es den Philosophis nicht erlaubt sein, die hl. Schrift nach ihren Prinzipiis auszulegen, sondern alles, was von Gott in seinem Wort geoffenbart, sollte als das allergewisseste gehalten werden, ob schon die menschliche Vernunft ein anderes zu lehren schiene. Dahero denn den Philosophis sollte verboten sein, solche Meinungen, welche der hl. Schrift zuwider, zu verteidigen und die Gedanken des Cartesii weder in Schriften noch öffentlichen lectionibus oder disputationibus der Jugend vorzutragen.“ — Ein ähnlicher Beschlufs erging i. J. 1666 nach Erscheinen des wohl von Spinozas Freund Ludwig Meyer herrührenden Buches Philosophia S. Scripturae interpres. — Ein Dekret der holländischen Staaten gegen die Socinianer vom 19. September 1653 bei Meinsma, Spinoza en zijn Kring, Anhang S. 3—5.

[2]) Vgl. Meinsma, Spinoza en zijn Kring S. 272—324. Gegen Meinsmas Ansicht, dafs der Groll über die den Brüdern Koerbagh angetane Unbill der Sprache Spinozas die ungewöhnliche Schärfe gegeben habe, die ihr im tract. theol.-pol. anhaftet, hat Freudenthal (Deutsche Literaturztg. 1898, 145) eingewandt, dafs dieser Traktat schon 1665 ausgearbeitet worden sei,

ist die Ironie, wenn er dann von dem „seltenen Glück“ redet, in einem Gemeinwesen zu leben, wo einem jeden die volle Freiheit des Urteils und die Gottesverehrung nach eigener „Façon“ zugestanden wird und wo nichts für teurer und süſser gilt als die Freiheit.) Nicht minder gefährlich für das Bestehen des Staates als diese Gesetzgebung über spekulative Dinge ist die Frechheit vieler Leute, welche das Recht der Obrigkeit an sich zu reiſsen und unter dem Schein der Religion den Sinn der Menge, der bis heute heidnischem Aberglauben verfallen ist, von der Obrigkeit abzulenken sich bemühen, damit so alles wieder in Knechtschaft gerate (tract. theol.-pol. praef. 13). Und welche Fülle von Vorurteilen birgt der Aberglaube in sich! Da meinen einige, Gott bestehe wie ein Mensch aus Körper und Seele und sei den Leidenschaften unterworfen. Sie sind weit entfernt von der wahren Erkenntnis Gottes (Eth. I prop. 15 schol.). Da setzen die Menschen im allgemeinen voraus, daſs alle Dinge der Natur ebenso wie die Menschen nach Zwecken handeln; ja, sie stellen es als sicher hin, daſs Gott selbst alles nach einem bestimmten Zwecke lenke. Denn Gott habe alles um des Menschen willen gemacht, und den Menschen habe er geschaffen, damit dieser ihn verehre. Und doch, wie leicht ist diese Meinung als ein Vorurteil zu erkennen! Denn in der Natur des Menschen liegt es, daſs er nicht die Erkenntnis der Ursachen der Dinge, wohl aber das Streben nach seinem Nutzen mit zur Welt bringt. Darum hält er sich für frei, da er ja seiner Wollungen sich bewuſst ist, denkt aber über die ihn bestimmenden Ursachen nicht einmal im Traume nach. Und weil eben wegen jenes Strebens nach seinem Nutzen jeder Mensch überall nach einem Zweck handelt,

während man erst 1668 Koerbagh den Prozeſs gemacht habe. Allein diese Einwendung trifft — wenn wir einmal annehmen, daſs Spinoza seit 1665 gar nichts mehr an dem Traktat geändert hat — Meinsmas Ansicht doch nur in der Beziehung, daſs von den Beispielen „teuflischer“ Taktik, die nach Meinsma (324 f. nicht dieser selbst — gegen Freudenthal, Spinozas Leben 179 — sondern) mancher befangene Zeitgenosse in dem Traktat finden konnte, nur das erste im Traktat selbst sich findet, die Übergehung der neutestamentlichen Kritik. Die übrigen Beispiele sind alle in der praefatio enthalten, und es ist doch natürlicher, anzunehmen, daſs diese ganz kurz vor dem Druck des Traktats, also ganz zu Anfang 1670 geschrieben ist, somit den „Fall Koerbagh“ voraussetzt.

so fragt er auch bei den Vorgängen in der Natur nach den Zweckursachen. Da aber eine ganze Reihe von Naturvorgängen zu seinem Nutzen sind, so betrachtet er alles in der Natur als Mittel zu seinem Nutzen; und weil er nicht selbst jene Mittel zubereitet zu haben sich bewufst ist, schreibt er die Bereitung dieser Mittel einem andern zu. So mufsten die Menschen schliefsen, dafs es einen oder einige Lenker der Natur gäbe, die, mit menschlicher Freiheit begabt, für die Menschen alles besorgt und zu ihrem Gebrauch alles geschaffen hätten. Auch die Gesinnung dieser Lenker mufsten die Menschen nach der ihrigen beurteilen, und so behaupteten sie, dafs die Götter alles zum Gebrauch der Menschen lenkten, damit sie die Menschen sich verpflichteten und von ihnen aufs höchste geehrt würden. So dachte sich dann jeder nach seiner Eigenart verschiedene Arten des Gottesdienstes aus, damit Gott ihn mehr als die andern liebe und die ganze Natur zur Befriedigung seiner blinden Begierde und seiner unersättlichen Habsucht lenke. Dies Vorurteil hat tiefe Wurzeln geschlagen im menschlichen Geiste. Aber mit solchen Hinweisen auf ein zweckmäfsiges Handeln der Natur scheinen die Menschen doch nichts anderes gezeigt zu haben, als dafs die Natur und die Götter ebenso im Wahnsinn seien wie die Menschen. Von solchem Vorurteil sind die Menschen auch durch die Nachteile der Naturvorgänge, Stürme, Erdbeben, Krankheiten u. dergl. nicht abgebracht worden. Sie hielten solches vielmehr für Zeichen des Zornes der Götter. Traf aber gerade die Frommen ein Unglücksfall, so berief man sich darauf, dafs das Urteil der Götter den menschlichen Verstand weit überrage. Und so wäre die Wahrheit dem Menschengeschlecht auf ewig verborgen geblieben, wenn nicht die Mathematik, die es nicht mit Zwecken, sondern nur mit dem Wesen und den Eigentümlichkeiten von Figuren zu tun hat, den Menschen eine andere Norm der Wahrheit gezeigt hätte. Und nun soll gar Gott selbst nach einem bestimmten Zwecke handeln! Nein, die Natur hat keinen ihr vorgesteckten Zweck. Eine solche Anschauung hebt Gottes Vollkommenheit auf. Denn wenn er um eines Zweckes willen handelte, so würde er notwendig etwas erstreben, was er entbehrte. Eine solche Anschauung braucht auch die törichteste Beweisführung, indem sie ihre Zuflucht

nimmt zum Nichtwissen. Kein Wunder, dafs derjenige, der die wahren Ursachen der Wunder erforscht und die Dinge der Natur als ein Gelehrter verstehen, nicht aber als ein Tier bewundern will, insgemein als Ketzer und Gottloser gilt bei denen, welche die Menge als Dolmetscher der Natur und der Götter anbetet. Denn solche wissen wohl, dafs nach Aufhebung der Unwissenheit das Staunen, das einzige Mittel, mit dem sie argumentieren und ihre Autorität schützen können, aufgehoben wird. Andere Vorurteile des Aberglaubens sind die, dafs Gott alles in einer bestimmten Ordnung geschaffen habe, oder dafs er sich an der Harmonie der Töne ergötze. Wieder andere reden von einem absoluten Willen Gottes. Aber solch eine Meinung ist nicht nur possenhaft, sondern auch ein grofses Hindernis der Wissenschaft (Eth. I prop. 33 schol. 2). Andere vermengen die Macht Gottes mit der menschlichen Macht (Eth. II prop. 3 schol.). Wieder andere sehen nicht ein, dafs Gott aufserhalb der menschlichen Geister Sünde nicht kennt (cogit. metaph. II, 7). Diese Meinungen bezeugen, dafs jeder nach der Beschaffenheit seines Hirns über die Dinge geurteilt hat oder richtiger Affektionen der imaginatio für wirkliche Dinge genommen hat. Alle Erklärungsweisen der Natur, die bei der Menge im Umlaufe sind, sind nur Arten des Imaginierens und zeigen nicht die Natur irgend eines Dinges, sondern nur die Konstitution der betreffenden imaginatio an (Eth. I append.).

So beruht also der Aberglaube der Menge im letzten Grunde auf der imaginatio, deren Gebiet, wie wir früher sahen, allein die inadäquaten Ideen ausmachen. Ist so aber die abergläubische Menge rücksichtlich ihrer Ideen von der imaginatio abhängig, so steht sie demzufolge auch unter den Affekten, welche von der imaginatio herrühren. Der für das Entstehen des Aberglaubens und seine Erhaltung wichtigste Affekt ist, wie schon erwähnt, der der Furcht. Zu diesen Affekten gehören aber auch die Gewissensbisse, die nichts anderes sind als Traurigkeit in Begleitung der Idee von etwas Vergangenem, das gegen unsere Hoffnung sich ereignet hat (Eth. III affect. def. 17), und die Reue d. h. Traurigkeit in Begleitung der Idee einer Tat, die wir aus freier Entscheidung getan zu haben glauben (Eth. III affect. def. 27). Immerhin bringt die Reue und ebenso die

Affekte der Demut, der Hoffnung und der Furcht mehr Nutzen als Schaden. Denn: terret vulgus, nisi metuat. So ist es nicht verwunderlich, daſs die Propheten, welche nicht für den Nutzen weniger, sondern für den gemeinen Nutzen gesorgt haben, so sehr Demut, Reue und Ehrfurcht empfohlen haben. Und in der Tat können diejenigen, welche diesen Affekten verfallen sind, viel leichter als die anderen dahin gebracht werden, endlich nach Anleitung der Vernunft zu leben, d. h. befreit zu sein und das Leben der Seligen zu genieſsen (Eth. IV prop. 54 schol.). Solange sie freilich nicht nach der Vernunft leben, bleiben die Menschen Knechte (Eth. IV prop. 66 schol.), — ja, weil sie Gott nicht erkennen, sind sie nichts als ein Werkzeug in der Hand des Künstlers, das unbewuſst dient und im Dienste verbraucht wird (ep. 19, Vl. 256), — solange halten sie auch Frömmigkeit und Religion und überhaupt alles, was auf Charakterfestigkeit (fortitudo) Bezug hat, für Lasten, und hoffen diese nach dem Tode abzulegen und den Lohn ihrer Knechtschaft, nämlich ihrer Frömmigkeit und Religion zu erhalten (Eth. V prop. 41 schol.; vgl. ep. 43, Vl. 348).

2. Über das Wesen des Christentums.

Wir sehen, zu den Vorurteilen der Menge gehören auch Dogmen der christlichen Kirchen. Und daſs Spinoza das Christentum, zum wenigsten die Lehren der neoterici christiani zum Aberglauben rechnet, zeigt sein Brief an Oldenburg aus dem Ende des Jahres 1675 (ep. 73, Vl. 411): „Weil die modernen Christen sich allein mit der Berufung auf die Wunder, d. h. aber auf die Unwissenheit, die aller Bosheit Quelle ist, verteidigen, so verkehren sie den immerhin wahren Glauben in Aberglauben. Und darum unterscheiden sich die Christen von den übrigen Menschen nicht durch Treue und Glauben, nicht durch die Liebe noch durch die anderen Früchte des heiligen Geistes, sondern allein durch ihren Wahn (opinio)“. Noch schärfer führt Spinoza diese Schilderung der zeitgenössischen Christenheit aus im tract. theol.-pol.: Die Bekenner der christlichen Religion, die doch die Religion der Liebe, der Freude, des Friedens, der Enthaltsamkeit und der Treue gegen jedermann sein soll, bekämpfen sich gegenseitig mit höchst unbilligem

Hafs und unterscheiden sich in ihrem Leben garnicht von den Juden, Türken oder Heiden (praef. 14). Das Christentum ist entartet. Die Gründe dieser Entartung liegen nach Spinoza in der all zu grofsen Verehrung, die das Volk den Priestern zu erzeigen pflegt. Damit ist der Priester Herrschgier geweckt worden, und so ist anstelle des Eifers zur Ausbreitung der göttlichen Religion schmutzige Habsucht und Ehrgeiz getreten, die Kirche zum Theater degeneriert, und anstatt des Glaubens herrschen Leichtgläubigkeit und Vorurteile; die Vernunft wird verachtet und der Verstand als von Natur verderbt verworfen, die angeblichen Besitzer göttlichen Lichtes aber bringen nichts vor als die Spekulationen der Aristoteliker und der Platoniker[1]) und haben die heilige Schrift der Weisheit der Griechen angepafst. Die Göttlichkeit der Schrift sehen sie nicht einmal im Traum; setzen sie doch unbesehen und ohne strenge Prüfung von vornherein voraus, dafs sie überall wahrhaft und göttlich sei (praf. 15—19). Dazu kommt der Erlafs von Gesetzen über spekulative Dinge,[2]) woraus dann Streitigkeiten unter dem Mantel der Religion entstehen. Nicht mehr in dem Gehorsam gegen die Lebensregeln des heiligen Geistes, sondern in der Verteidigung menschlicher Erfindungen besteht die Religion. Nicht durch die Liebe, sondern durch Aussäen von Zwietracht unter den Menschen und den grimmigsten Hafs unter dem falschen Namen des Eifers um Gott wird die Religion fortgepflanzt. Zu diesen Übeln ist hinzugetreten der Aberglaube, der die Menschen Vernunft- und Naturverachtung lehrt und sie anweist, nur das zu bewundern und das zu verehren, was der Vernunft und der Natur jedenfalls widerstreitet (tract. theol.-pol. 7, 4).

So stellt Spinoza das moderne Christentum in seiner Entartung dem eigentlichen Wesen des Christentums gegenüber.

---

[1]) Vgl. auch tract. theol.-pol. 13, 4 f. — Spinozas Abneigung gegen die theologastri (zum Ausdruck vgl. tract. theol.-pol. 17, 99) ist in jener Zeit durchaus nicht vereinsamt. Vgl. Oldenburgs Äufserung über die theologi nostri saeculi et moris: non tam illi veritatem, quam commoditates spectant (ep. 11, Vl. 228), und des bekannten Theologen Coccejus Urteil über die orthodoxi à la mode, die nicht gern aus der Schrift noch besseres lernen wollen (Sepp a. a. O. II, 66).

[2]) Vgl. auch tract. theol.-pol. 20, 29—36 und die bittere Ironie 20, 40—42.



Eine Besserung der gegenwärtigen Zustände erhofft er nur dadurch, dafs deutlich die Scheidung vollzogen wird, welche zwischen dem Erkenntnisgebiet der Vernunft und dem der hl. Schrift besteht.[1]) Zwischen Theologie und Philosophie gibt es keine Verwandtschaft.[2]) Denn das Ziel der Philosophie ist kein anderes als die Wahrheit, das Ziel der Theologie oder des Glaubens kein anderes als Gehorsam und Frömmigkeit, und während die Fundamente der Philosophie die Gemeinbegriffe sind, bestehen die Grundlagen des Glaubens aus Geschichts- und Sprachwissenschaft. Die Philosophie mufs allein aus der Natur erhoben werden, der Glaube allein aus der Schrift und Offenbarung (tract. theol.-pol. 14, 38), und weder darf die Schrift der Vernunft, noch die Vernunft der Schrift akkommodiert werden (tract. theol.-pol. 15, 25).

Wenden wir uns nun zur Ermittelung dessen, was die Schrift über das Wesen der Religion zu sagen hat, so ist zuerst die Vorfrage zu erledigen, worauf denn die Bibel als Ganzes abzielt. Aber wie sollen wir diese Frage beantworten können, wenn wir nicht die Methode kennen, nach der die Schrift zu behandeln ist! Bedürfen wir etwa zu ihrer rechten Auslegung des „übernatürlichen Lichtes", weil unsere Vernunft dazu nicht ausreicht? Aber was ist denn „übernatürliches Licht"? Und genügt etwa die Vernunft nicht, um die Worte der Propheten und Apostel auszulegen, welche doch zu Leuten geredet haben, die zumeist das „übernatürliche Licht" entbehrten? (tract. theol.-pol. 7, 71—74). Oder sollen wir, um die Schrift recht auszulegen, ihren Inhalt nach unserem Verstande pressen oder uns auf die Tradition der Pharisäer oder die Autorität der römischen Päpste gründen (tract. theol.-pol. 7, 75—93)? Mit dem allen werden wir der Schrift nicht gerecht, und die bisherige Methode der Schriftauslegung hat nur zur Folge gehabt, dafs trotz der angeblichen Hochschätzung der Schrift das Volk sie in Wirklichkeit mifsachtet (tract. theol.-pol. 7, 1). Vielmehr müssen wir bei

---

[1]) Diese Scheidung darzulegen, ist ja auch der Hauptzweck des tract.-theol.-pol. (14, 40).

[2]) Vgl. auch cogit. metaph. II, 12: (Angelorum) essentia et existentia non nisi per revelationem notae sunt, adeoque ad solam Theologiam pertinent; cuius cognitio cum sit prorsus alia, sive toto genere diversa a cognitione naturali, nullo modo cum illa miscenda est.

der Schrift dieselbe Methode der Forschung anwenden, wie auch bei der Erforschung der Natur. Wie wir die Erkenntnis der Natur eben aus der Natur suchen, so müssen wir die Erkenntnis des Schriftinhalts allein aus der Schrift selbst zu gewinnen uns bemühen. Denn vieles, was die Schrift enthält, handelt von Dingen, die nicht aus den von der Natur her uns bekannten Prinzipien hergeleitet werden können. So steht es mit den Wundern,[1]) so mit den Offenbarungen, und wenn auch

[1]) Wunder sind, wenn wir die Schrift recht verstehen, Dinge, deren natürliche Ursache nicht durch das Beispiel eines anderen gewohnten Dinges erklärt werden kann, nicht aber etwa Dinge, deren Ursache aus den durch den Verstand bekannten Prinzipien der natürlichen Dinge unerklärbar ist. Denn die Alten hielten das für ein Wunder, was sie nicht in der Weise des Volkes durch Erinnerung an eine andere ähnliche aber nicht erstaunliche Begebenheit erklären konnten. So wird vieles in der Schrift als Wunder erzählt, dessen Ursachen leicht aus den bekannten Prinzipien der natürlichen Dinge erklärt werden können (tract. theol.-pol. 6, 13—15). Die Meinung der Menge aber, daſs Gott solange untätig sei, als die Natur in ihrem gewöhnlichen Gange handelt, daſs andererseits die Natur pausiere, wenn Gott handelt, ist völlig irrig. Als ob Gott sich erst die Natur unterwerfen müſste (tract. theol.-pol. 6, 1—5)! Vielmehr ist es unmöglich, daſs irgend etwas in der Natur den allgemeinen Gesetzen widerspräche, die ja reine Dekrete Gottes sind, folgend aus der Notwendigkeit und Vollkommenheit der göttlichen Natur (tract. theol.-pol. 6, 7—9). Über diese Frage aber entscheidet nicht die Theologie, sondern die Philosophie. Während in der Frage nach dem Wesen der Prophetie rein theologisch verfahren werden muſs, ist die Erörterung über das Wesen des Wunders, wobei es sich darum handelt, ob irgend etwas den Naturgesetzen widersprechen kann, rein philosophisch. Und es gibt nichts, was den allgemeinen Gesetzen widerspräche. Die Natur beobachtet immer die Gesetze, welche ewige Notwendigkeit und Wahrheit involvieren, wenn uns diese Gesetze auch nicht sämtlich bekannt sind. Und da die Kraftäuſserung und Fähigkeit der Natur Gottes eigene Kraftäuſserung und Fähigkeit ist, die Gesetze und Regeln der Natur aber Gottes eigene Dekrete sind, so muſs man glauben, daſs die Macht der Natur unbegrenzt ist und ihre Gesetze sich auf alles erstrecken. Sonst müſste man ja annehmen, Gott hätte die Natur zu schwach geschaffen und müſste ihr immer nachhelfen, — ein höchst unvernünftiger Gedanke (tract. theol.-pol. 6, 7—12)! Und weiter, — widerspräche irgend etwas in der Natur den allgemeinen Gesetzen, so würde damit Gottes Existenz selbst zweifelhaft, die uns ja nur deshalb gewiſs ist, weil wir sie aus Begriffen erschlossen haben, deren Wahrheit absolut unveränderlich sein muſs (tract. theol.-pol. 6, 16—19). Vielmehr erkennen wir Gott um so mehr, je besser wir die natürlichen Dinge erkennen und je klarer wir ihre Abhängigkeit von ihrer ersten Ursache und

die moralischen Lebensregeln der Bibel aus den Gemeinbegriffen hergeleitet werden können, so kann doch nur aus der Schrift selbst sich ergeben, dafs wirklich die Schrift diese lehrt.

---

ihr Wirken gemäfs den ewigen Naturgesetzen verstehen (tract. theol.-pol. 6, 22). Die Wunder sind aufserstande, uns Gott, seine Existenz und Vorsehung erkennen zu lassen (6, 26). Gibt es doch auch falsche Propheten, die Wunder zu tun vermögen (6, 30 f.). Haben doch auch die Israeliten, ja selbst die Propheten, trotz der vielen Wunder, die sie erlebten, keinen reinen Gottesbegriff zu bilden vermocht (6, 32—38). — Was nun das rechte Verständnis der biblischen Wunder betrifft, so mufs man die Meinungen der ersten Erzähler und Schreiber kennen und sie unterscheiden von dem, was die Sinne ihnen vorstellen konnten. Denn in der Schrift wird vieles als wirklich erzählt und auch als wirklich geglaubt, was doch nichts als Vorstellungen und eingebildete Dinge gewesen ist. So dürfen die Philosophen eine Reihe von solchen aus der Volksmeinung entspringenden Fällen nicht als wirklich aufnehmen. Dazu kommt die Ausdrucksweise der Hebräer, die leicht dazu verführen kann, Wunderberichte anzunehmen (6, 56—59). Die Juden reden gern devot und beziehen alles auf Gott. So scheint die Schrift nur von Wundern zu reden, selbst dort, wo sie von den allernatürlichsten Dingen spricht (6, 63). Zweifellos ist alles in der Schrift Erzählte natürlich zugegangen (6, 44), und es wird sich kaum etwas in der Schrift finden, das sich als dem Verstand widersprechend erweisen liefse (6, 64). Das aber, von dem sich zeigen läfst, dafs es den Gesetzen der Natur widerspricht oder nicht aus den Naturgesetzen hat folgen können, ist von frevelhaften Menschen hinzugefügt worden (vgl. auch 12, 40). Was gegen die Natur ist, ist gegen die Vernunft, und was gegen die Vernunft ist, ist absurd und deshalb zu verwerfen (6, 51). — Es ist begreiflich, dafs gegen diese Auffassung Spinozas von Oldenburg Einwände gemacht wurden. Oldenburg wies (ep. 74, VI. 413) besonders auf die Auferweckung des Lazarus und auf Christi Auferstehung als auf Vorgänge hin, die jede Macht der geschaffenen Natur überragten und allein der göttlichen potentia zuzukommen schienen. Spinozas Antwort auf diesen Einwand (ep. 75, VI. 415 f.) betont zunächst, worauf schon im tract. theol.-pol. hingewiesen worden war, dafs es unvernünftig sei, auf den Wundern die Existenz Gottes und die Religion aufzubauen, und erklärt weiterhin unter stillschweigender Übergehung der Lazarusgeschichte, nicht leugnen zu wollen, dafs die Apostel insgesamt geglaubt haben, Christus sei vom Tode auferstanden und wahrhaft gen Himmel gefahren. Allein auch Abraham habe geglaubt, dafs Gott bei ihm gespeist habe, und alle Israeliten seien der Meinung gewesen, dafs Gott vom Himmel her von Feuer umgeben auf den Sinai hinabgestiegen sei und mit ihnen unmittelbar geredet habe, und doch seien diese und viele andere ähnliche Fälle nur Erscheinungen oder Offenbarungen gewesen, angepafst der Fassungskraft und den Meinungen derjenigen Menschen, welchen Gott seinen Geist offenbaren wollte. So die Auferstehung Christi von den Toten in Wirklichkeit geistlich sei

Wie wir nun die von der Natur uns niemals gegebenen Definitionen aus den verschiedenen Handlungen der Natur erschliefsen werden, so gilt ähnliches von den Definitionen der Dinge, welche die Schrift behandelt: auch diese müssen wir erschliefsen aus den verschiedenen Erzählungen der Schrift über eine und dieselbe Sache. So ergibt sich als Hauptregel der Schriftauslegung die, nichts der Schrift als ihre Lehre beizulegen, was wir nicht aus ihrer „Geschichte" möglichst deutlich erkannt haben (tract. theol.-pol. 7, 2—14), d. h. aber aus der Eigentümlichkeit ihrer Sprache, aus ihrem Gedankenschatz und aus der Entstehungs- und Kanonisierungsgeschichte der einzelnen biblischen Bücher (tract. theol.-pol. 7, 15—25).[1] Erst wenn wir dies festgestellt haben, können wir dazu übergehen, den Sinn der Propheten und des heiligen Geistes zu erforschen. Auch hier hat wieder eine ähnliche Methode in Wirksamkeit zu treten wie bei der Naturwissenschaft. Wie wir in dieser vor allem das der ganzen Natur Gemeinsame und Universale zu erforschen suchen, nämlich Bewegung und Ruhe und deren Gesetze und Regeln, und dann von da aus stufenweise zu anderem herabsteigen, was weniger universal ist, so müssen wir auch aus der „Geschichte" der Schrift vor allem dies festzustellen suchen, was das Universalste, was der ganzen Schrift Basis und Fundament ist, was schliefslich in ihr selbst als ewige und allen Sterblichen höchst nützliche Lehre von allen Propheten empfohlen wird (tract. theol.-pol. 7, 26 f.). Ist dies richtig erkannt, so ist von dort weiterzugehen zu anderem, weniger Universalem, was doch auf den allen gemeinsamen richtigen Gebrauch des Lebens Bezug hat und

---

gewesen und nur den Gläubigen nach ihrer Fassungskraft offenbart worden, dies nämlich, dafs Christus mit der Ewigkeit beschenkt worden und von den geistlich Toten auferstanden ist, sobald er durch sein Leben und Sterben das Beispiel einzigartiger Heiligkeit gegeben. Und in diesem Sinne weckt er auch seine Jünger von den Toten auf, sofern sie selbst dem Beispiele seines Lebens und Todes folgen (vgl. auch ep. 78, VI. 423).

[1]) Über die Entstehungs- und Kanongeschichte der alttestamentlichen Bücher handelt eingehender Kap. 8—10 des tract. theol.-pol. — Es darf nicht vergessen werden, dafs schon vor Spinoza die mosaische Herkunft des Pentateuchs von Hobbes und La Peyrère bestritten worden ist (Hauck, Protest. Realencykl. II, 168, 21 f.). Und gerade La Peyrères Systema theologicum ex Praeadamitarum hypothesi (1655) ist Spinoza bekannt geworden (Freudenthal, Spinozas Leben, 162).

aus jener universalen Lehre ableitbar ist. Was in dieser Beziehung an Dunklem oder Zweideutigem in der Schrift sich findet, ist nach der universalen Schriftlehre zu erklären und zu bestimmen. Was aber widerspruchsvoll erscheint, ist nach den Verhältnissen der Gelegenheit, der Zeit und des Adressaten zu verstehen (tract. theol.-pol. 7, 29—34). Während so diese Aussprüche der Schrift, welche den richtigen Gebrauch des Lebens betreffen, leicht erforschbar sind, weil über sie zwischen den biblischen Schriftstellern kein Streit herrscht, ist der Weg zur Erforschung des übrigen auf die Spekulation bezüglichen Schriftinhaltes enger und schwieriger, weil die Propheten in diesen Dingen unter sich uneins und die Erzählungen den Vorurteilen des betreffenden Zeitalters angepafst sind. Man wird auch hier von dem höchsten Universalen ausgehen, nämlich vor allem fragen, was nach den klarsten Aussprüchen der Schrift Prophetie oder Offenbarung sei und worin sie hauptsächlich bestehe; dann, was der Begriff des Wunders sei, und so fort, zunächst die allgemeinsten Dinge. Dann gilt es, zu den Meinungen des einzelnen Propheten hinabzusteigen und hieraus den Sinn einer jeden einzelnen Offenbarung und Wundergeschichte zu ermitteln. Nur ist grofse Vorsicht geboten, um hierbei nicht den Sinn der Propheten und Geschichtenerzähler mit dem des hl. Geistes und der Wahrheit der Sache zu vermischen (tract. theol.-pol. 7, 34—37). Diese Methode Spinozas, welche nur die Anwendung des natürlichen Lichtes der Vernunft verlangt, hat freilich gewisse Schwierigkeiten. Diese werden ihr aber bereitet nicht infolge eines ihr eigentümlichen Mangels, sondern deshalb, weil der von ihr gezeigte Weg niemals angebaut und so allmählich steil und fast ungangbar geworden ist (tract. theol.-pol. 7, 70). Die Schwierigkeiten bestehen wesentlich in unserer geringen Kenntnis der hebräischen Sprache (tract. theol.-pol. 7, 44—46), in der orthographischen, grammatischen und syntaktischen Eigentümlichkeit des Hebräischen, aus der so leicht Zweideutigkeiten entstehen (l. l 7, 47—57), und in unserer Unkenntnis der Entstehungs- und Kanonsgeschichte der einzelnen biblischen Bücher (l. l. 7, 58—63). Diese Schwierigkeiten sind so grofs, dafs wir an vielen Stellen der Schrift über ihren wahren Sinn *nichts* wissen oder nur ungewisse Vermutungen aufstellen können. *Allein* sie hindern niemals das Verständnis derjenigen Dinge,

die wir mit dem Intellekt erfassen und von denen wir leicht einen klaren Begriff bilden können. Sie können nur dies hindern, dafs wir den Sinn der Propheten rücksichtlich unbegreifbarer Dinge verstehen, die man nur mit Hilfe der imaginatio gewinnen kann. Um diese Dinge brauchen wir aber nicht besorgt zu sein; denn sie sind mehr seltsam als nützlich. Den Geist der Schrift aber bezüglich der moralischen Lehren können wir aus ihrer „Geschichte", soweit sie uns zugänglich ist, leicht erfassen und über ihren wahren Sinn gewifs sein (l. l. 7, 64—69).

Was aber ist denn nun „die Basis und das Fundament" der ganzen Schrift? Will sie etwa sublime Spekulationen oder philosophische Erkenntnisse lehren? Dagegen spricht alles.[1]) Diese Annahme wird verboten: 1. durch die Art der prophetischen Offenbarung; 2. durch die Lehrmethode der Schrift; 3. durch die Leichtigkeit des Schriftverständnisses; 4. durch den Hörerkreis der Propheten und Apostel (l. l. 13, 1—4).

1. Oder ist etwa die den Propheten zuteilgewordene Offenbarung derartig, dafs sie beruhte auf einer besonderen Schärfe des Intellekts der Propheten, oder dafs sie besondere Geheimnisse der Philosophie zum Inhalt hätte? Das Gegenteil von Beidem ist der Fall. Die Propheten haben Gottes Offenbarungen nicht etwa infolge eines vollkommeneren Geistes, der ihnen eigen gewesen (l. l. 2, 1), empfangen, sondern nur vermittels der imaginatio: wahre oder imaginäre Worte oder Bilder und nichts anderes haben ihnen die göttlichen Offenbarungen vermittelt. Freilich wissen wir nichts darüber, durch welche Naturgesetze etwa dieses Empfangen der göttlichen Offenbarungen stattgefunden habe. Jedenfalls aber dürfen wir aufser den von der Schrift angegebenen zum Empfang der Offenbarung verwendeten Mitteln keine anderen hinzu erdichten (l. l. 1, 43 f.). War es nun aber die Imagination allein, mit deren Hilfe die Propheten Gottes Offenbarungen erfafst haben,[2]) so ist es nicht

---

[1]) Vgl. auch ep. 21, VI. 281: Sublimes speculationes, credo, Scripturam minime tangunt.

[2]) Vgl. auch tract. theol.-pol. 3, 22: An vero aliis etiam nationibus Deus leges peculiares praescripserit et earum legislatoribus sese prophetice revelaverit, nempe sub iis attributis, quibus Deum imaginari solebant, mihi non satis constat.

zweifelhaft, dafs sie vieles haben erfassen können, was über die Grenzen des Intellekts hinausgeht. Während nämlich aus den Prinzipien und Begriffen, auf denen unsere ganze natürliche Erkenntnis sich aufbaut, nur eine beschränkte Anzahl von Ideen gebildet werden kann, lassen sich aus Worten und Bildern bei weitem mehr zusammensetzen, — eine Tatsache, aus der sich dann auch die parabolische und änigmatische Redeweise der Propheten völlig erklärt (l. l. 1, 45 f.). Allein wie steht es dann mit der Gewifsheit der Propheten rücksichtlich der empfangenen Offenbarungen, wenn sie diese doch nur durch die imaginatio erfafsten und nicht aus sicheren Prinzipien des Geistes? Diese Frage nach der prophetischen Gewifsheit kann natürlich ebenfalls nur nach der Schrift entschieden werden, da uns die wahre Erkenntnis hiervon abgeht (l. l. 1, 47 f.); gibt es ja doch auch in der Gegenwart überhaupt keine Propheten mehr (l. l. 1, 7). Sie wird damit beantwortet, dafs die ganze Gewifsheit der Propheten auf dreierlei ruhte, einmal auf der höchst lebhaften Imagination der Propheten, die so lebhaft war, wie wenn wir, im Zustande des Wachens von Objekten getroffen, „einzubilden" pflegen; sodann auf einem Zeichen, und endlich und hauptsächlich darauf, dafs sie einen allein auf das Rechte und Gute gerichteten Sinn besafsen. So ist also diese Gewifsheit keine mathematische, sondern nur eine moralische (l. l. 2, 4—12). Dazu kommt noch, dafs die Zeichen bei den einzelnen Propheten verschieden waren, da sie den Meinungen und Fähigkeiten des Propheten entsprechend gegeben wurden, dafs sogar die Offenbarung selbst bei jedem einzelnen Propheten wechselte entsprechend seinem Temperament, seiner Imagination und seinen früher gefafsten Meinungen und Vorurteilen über rein spekulative Dinge (l. l. 2, 12—24). Was aber den Inhalt der Offenbarung betrifft, so ergibt sich aus der Akkommodation Gottes an die Meinungen der Propheten in Dingen, welche allein die Spekulation und nicht die Liebe und den richtigen Gebrauch des Lebens betreffen, dafs Gott nur die allereinfachsten Dinge den Propheten kund getan hat (l. l. 13, 1; 2, 52 vgl. mit 2, 25—51).

2. Weiter ist die Lehrmethode der Schrift darauf eingerichtet, möglichst leicht bei allen Verständnis zu finden (vgl. auch ep. 19, Vl. 255). Denn von den beiden Methoden, welche man verwenden kann, um den Menschen etwas zu raten oder

abzuraten, benutzt die Schrift nicht die der vernunftgemäfsen Deduktion aus den durch sich bekannten verstandesmäfsigen Axiomen, — eine Methode, die oft eine lange Kette von Begriffen, geistigen Scharfblick und die höchste Konzentrierung verlangt — sondern jene Methode, welche die Menschen im allgemeinen vorziehen, nämlich die Belehrung durch Erfahrung, eine Belehrung, welche von allen verstanden werden kann (l. l. 5, 35—38). Ihre Stoffe sind also Wunder und Geschichten, und diese erzählt die Schrift in solchem Stil und mit solchen Redewendungen, durch welche das Herz des Volkes am meisten bewegt werden kann (l. l. 13, 2, vgl. 6, 39—50).

3. Der einfachen, ungebildeten Menge macht auch das Verständnis der Bibel keine Schwierigkeit. Denn die früher erwähnte Schwierigkeit des Schriftverständnisses liegt nur in der Sprache, nicht aber etwa in der Erhabenheit der Beweisführung (l. l. 13, 3). Vielmehr sind die moralischen Lehren der Schrift, weil sie mit den gebräuchlichsten Worten ausgedrückt werden, einfach und leicht verständlich (l. l. 7, 68).

4. Endlich ist der Hörerkreis sowohl der Propheten als auch der Apostel aus den verschiedensten Menschen und nicht nur aus Gebildeten zusammengesetzt gewesen. So ergibt sich, dafs die Lehre der Schrift nicht erhabene Spekulationen oder philosophische Erkenntnisse enthält, sondern nur die allereinfachsten Dinge, die auch von den Trägsten erfafst werden können (l. l. 13, 3 f.);[1]) will also die Schrift keine Wissenschaft lehren,

[1]) Vgl. auch ep. 19, Vl. 255: „dico, Scripturam, quia plebi praecipue convenit et inservit, continuo humano more loqui: plebs etenim rebus sublimibus percipiendis inepta est. Et haec est ratio, cur mihi persuadeam, ea omnia, quae Deus Prophetis revelavit ad salutem esse necessaria, legum modo scribi; et hoc pacto integras Parabolas Prophetae finxerunt. Nempe primo Deum, quia salutis et perditionis media revelarat, quorumque erat causa, instar Regis ac Legislatoris adumbrarunt; media, quae nil nisi causae sunt, Leges appellarunt, et ad modum Legum conscripserunt; salutem perditionemque, quae nil nisi effectus sunt, qui necessario ex illis mediis fluunt, tanquam praemium et poenam proposuerunt. Atque iuxta hanc Parabolam magis quam iuxta veritatem omnia sua verba ordinarunt, Deumque ad instar hominis passim expresserunt, modo iratum, modo misericordem, iam futura desiderantem, iam zelo et suspicione captum, quin ab ipso Diabolo deceptum; adeo ut Philosophi, et simul omnes, qui sunt supra legem, hoc est, qui Virtutem non ut Legem sed ex amore, quia praestantissima est, sequuntur, eiusmodi verbis non debeant offendi."



so erhellt, daſs sie nichts von den Menschen fordert als Gehorsam, und daſs sie nicht die Unwissenheit, sondern allein die Verstocktheit verurteilt. Nun aber besteht der Gehorsam gegen Gott allein in der Liebe zum Nächsten. Mithin wird in der Schrift keine andere Wissenschaft empfohlen als die, welche allen Menschen nötig ist, um gemäſs dieser Vorschrift Gott gehorchen zu können, die Wissenschaft, bei deren Unkenntnis die Menschen notwendig verstockt oder wenigstens ohne die rechte Disziplin des Gehorsams sein müſsten. Alle übrigen Spekulationen aber, welche nicht direkt dies Ziel haben, mögen sie nun die Erkenntnis Gottes oder der natürlichen Dinge betreffen, berühren die Schrift nicht und sind von der offenbarten Religion zu trennen (l. l. 13, 7 f. vgl. 14, 6—9). Die Wissenschaft aber, welche allen Menschen nötig ist, um Gott gehorchen zu können, ist identisch mit dem „Glauben", der nichts anderes ist als über Gott solches zu denken, dessen Unkenntnis den Gehorsam gegen Gott aufhebt, und das notwendig gesetzt ist, wenn dieser Gehorsam gesetzt ist. Aus dieser Definition des Glaubens ergibt sich einmal, daſs der Glaube nicht an sich, sondern nur rücksichtlich des durch ihn bewirkten Gehorsams heilbringend ist, und zweitens, daſs der wahrhaft Gehorsame auch den wahren und heilbringenden Glauben hat. Sonach können wir nur aus den Werken beurteilen, ob jemand gläubig oder ungläubig ist; sonach sind die, welche ehrenhafte Männer[1]) wegen ihres dogmatischen Dissensus verfolgen, die Antichristen. Endlich ergibt sich aus der Definition des Glaubens, daſs er nicht sowohl wahrer als frommer Dogmen bedarf, solcher nämlich, welche zum Gehorsam antreiben, mögen auch solche darunter sein, welche keinen Schatten von Wahrheit besitzen, wenn nur die, welche sie vertreten, über ihre Falschheit in Unwissenheit bleiben. (Anders liegt die Sache natürlich, wenn die Falschheit dieses oder jenes Dogmas einleuchtet.) Aber die Menschen können ja in der Einfalt ihres Herzens irren, und die Schrift verurteilt nicht die Unwissenheit, sondern die Verstocktheit. So ist also der Glaube eines jeden nur hin-

---

[1]) Honesti sind nach Eth. IV prop. 37 sch. 1 die nach der Vernunft lebenden Menschen, sofern sie das Bestreben haben, die übrigen Menschen sich durch Freundschaft zu verbinden.

sichtlich seines Gehorsams oder Ungehorsams, nicht hinsichtlich der Wahrheit oder Falschheit, für fromm oder unfromm zu halten. Dies und die Tatsache, dafs die Meinungen der Menschen aufserordentlich verschieden sind, ergibt, dafs zu dem katholischen oder universalen Glauben keine Dogmen gehören, über welche es unter ehrenhaften Männern Streit geben kann. Vielmehr gehören zum katholischen Glauben nur diejenigen Dogmen, welche der Gehorsam gegen Gott absolut setzt und ohne deren Kenntnis der Gehorsam absolut unmöglich ist. Über die sonstigen Dogmen mufs jeder so denken, wie es zur Bestärkung seiner Liebe zur Gerechtigkeit am meisten beiträgt. Und so wäre allen Streitigkeiten in der Kirche ein Ziel gesetzt.

Die Dogmen des universalen Glaubens aber zielen identisch mit der fundamentalen Absicht der ganzen Schrift sämtlich darauf, dafs es ein höchstes Wesen gibt, welches Gerechtigkeit und Menschenfreundlichkeit liebt, dem alle, um wohlbehalten zu sein, verpflichtet sind zu gehorchen und Anbetung zu erweisen durch die Pflege der Gerechtigkeit und Liebe gegen den Nächsten. Sieben Hauptsätze ergeben sich mit absoluter Notwendigkeit:

1. Gott, d. h. das höchste Wesen, existiert als höchst gerecht und barmherzig oder als Muster wahren Lebens.

2. Gott ist einzig.

3. Gott ist allgegenwärtig.

4. Gott hat über alles das oberste Recht und die Oberherrschaft.

5. Der Dienst Gottes und der Gehorsam gegen ihn besteht allein in Gerechtigkeit und Menschenfreundlichkeit oder in der Liebe zum Nächsten.

6. Alle diejenigen, welche Gott in dieser Lebensführung gehorchen, sind allein wohlbehalten (selig). Die übrigen aber, welche unter der Herrschaft der Begierden leben, sind verloren.

7. Gott vergibt den Reuigen die Sünden.

Keiner von diesen Sätzen darf aufgehoben werden; denn dann würde auch der Gehorsam gegen Gott aufgehoben werden (l. l. 14, 13—29).

Im übrigen trägt es für den Glauben nichts aus, was Gott oder jenes Muster wahren Lebens sei, ob etwa Feuer, Geist, Licht, Denken usw., ebenso wie es gleichgültig ist, was

jemand darüber meint, in welcher Weise Gott Muster wahren Lebens sei, etwa deswegen, weil er einen gerechten und barmherzigen Sinn hat, oder weil alle Dinge durch ihn sind und handeln und wir folglich auch uns durch ihn erkennen und durch ihn das sehen, was wahr, gerecht und gut ist. Auch das kommt für den Glauben nicht in Betracht, ob einer glaubt dafs Gott nach seinem Wesen oder nach seiner Macht überall sei, dafs er die Dinge mit Freiheit oder aus Naturnotwendigkeit lenkt, dafs er die Gesetze als Fürst vorschreibt oder sie als ewige Wahrheiten lehrt, dafs der Mensch nach seinem freien Willen oder infolge der Notwendigkeit des göttlichen Dekretes Gott gehorcht, und dafs endlich die Belohnung der Guten und die Bestrafung der Bösen natürlich oder übernatürlich ist. Rücksichtlich des Glaubens ist es einerlei, wie der einzelne sich dazu stellt, wenn er nur nicht aus der Erkenntnis des einen oder anderen sich eine gröfsere Freiheit zum Sündigen nimmt. Jeder soll vielmehr die Dogmen des Glaubens sich so auslegen, wie er sie leicht, ohne Zögern, mit voller Zustimmung des Herzens annehmen zu können glaubt, damit er dann mit ganzem Herzen gehorche (l. l. 14, 30—32). Die Meinung aber, dafs es doch gerade mit zu den Dogmen des Glaubens gehöre, Gottes Wesen zu erkennen, erweist sich als irrig. Denn während der Gehorsam ein allen Gläubigen gemeinsames Geschenk ist, steht es anders mit der genauen intellektuellen Erkenntnis Gottes. Diese ist kein Gebot, wie das des Gehorsams, sondern ein besonderes göttliches Geschenk, das nur wenigen Gläubigen zu teil wird. Gott fordert sie aber auch gar nicht von allen Gläubigen. Was er durch die Propheten von ihnen verlangt, ist nicht die Erkenntnis seines Wesens, sondern die seiner Gerechtigkeit und Menschenfreundlichkeit (l. l. 13, 9—24). So gehört also die intellektuelle Erkenntnis Gottes, welche seine Natur, wie sie an sich ist, betrachtet, seine Natur, welche die Menschen nicht (wie seine Eigenschaften der Gerechtigkeit und Menschenfreundlichkeit) in einer bestimmten Lebensweise nachahmen noch auch für die Einrichtung der wahren Lebensweise zum Muster nehmen können, in keiner Weise zum Glauben und der offenbarten Religion, und folglich können die Menschen in dieser Beziehung ohne Sünde völlig irren. So ist es denn auch nicht verwunderlich, dafs Gott sich den Imaginationen

und vorgefaſsten Meinungen der Propheten angepaſst hat, daſs die Gläubigen verschiedene Meinungen über Gott haben, daſs die hl. Schriften so uneigentlich von Gottes Händen, Füſsen, Augen, Ohren u. dgl. reden. Geschieht das doch gemäſs der Fassungsweise der Menge, welche die Schrift nicht gelehrt, sondern gehorsam zu machen bemüht ist (l. l. 13, 25 f.). Ist ja doch die Erkenntnis der göttlichen Gerechtigkeit und Menschenfreundlichkeit nicht zur wissenschaftlichen Erkenntnis, wohl aber zur Erzielung des Gehorsams notwendig (l. l. 13, 29). — So ist Gehorsam gegen Gott das einzige, was die Schrift bei allen zu wecken und zu erhalten beabsichtigt, und was sie von allen ohne Unterschied fordert. In dieser Forderung stimmen das Alte und das Neue Testament überein. Denn auch die Lehre des Evangeliums enthält nichts auſser dem einfachen Glauben, nämlich Gotte zu glauben und ihn zu verehren oder, was dasselbe ist, Gott zu gehorchen (l. l. 14, 6—8). In diesem Gehorsam gegen Gott haben wir also das Wesen der biblischen Religion zu sehen. Die Religion besteht allein im Gehorsam gegen Gott (l. l. 17, 31), d. h. aber in der Übung von iustitia und caritas. Und diese Übung der iustitia und caritas ist die vera religio (l. l. 19, 9).[1] Zu diesem Gehorsam werden die Menschen geführt eben durch die Schrift; dabei liegt es im Interesse des Volkes, Prediger zu haben, welche es belehren gemäſs der Schwäche seines Verstandes (l. l. 5, 44).

Aber ist nicht die Art und Weise, wie hier die Menschen zum Gehorsam gegen Gott geführt werden, von dem Standpunkt der Vernunft angesehen, höchst bedenklich? Sie beruht ja nur auf der Imagination der Propheten, und wie können

---

[1]) Sonach muſs die Auffassung, wie sie in Th. Maurers Dissertation „Die Religionslehre Spinozas im theologischen Traktat", Strassburg 1898, p. 46, sich findet, daſs nämlich religio revelata mit fides catholica identisch sei, als der Anschauung Spinozas nicht entsprechend bezeichnet werden. Sie widerspricht der oben angeführten deutlichen Aussage Spinozas und beachtet nicht, daſs Spinoza sehr wohl zwischen religio und religionis dogmata zu unterscheiden weiſs. (Man vgl. z. B. in 17, 31 die beiden ersten Sätze, auch 15, 11: Nebeneinanderstellung von religio und fides.) Spinozas „Glaube" ist Theologie, aber nicht Religion. — Spinoza würde sich als „gläubig" nur in dem Sinne haben ausgeben können, daſs aus seinen Werken auf seinen Glauben zu schlieſsen sei. Ohne Bedenken aber konnte er sich nach seinem Religionsbegriff als „religiös" bezeichnen.

wir auf diese ungewisse Erkenntnisart hin es wagen, unser ganzes Leben den Anforderungen der Schrift entsprechend zu gestalten? Im besonderen ist die Grundanschauung der biblischen Lehre, dafs die Menschen gerettet werden allein auf Grund ihres Gehorsams, ein Satz, der durch die Vernunft nicht aufgefunden werden kann,[1]) den wenigstens bisher noch niemand vernunftmäfsig bewiesen hat. Wie dürfen wir ihn für richtig halten? Aber, wie es töricht wäre, dann, wenn wir unser Leben der Philosophie entsprechend gestalten wollen, nichts als wahr anzunehmen, was irgendwie in Zweifel gezogen werden kann, so ist es auch verkehrt, das, was zwar nicht mathematisch bewiesen werden kann, was aber durch die Zeugnisse so vieler Propheten bestätigt worden ist, was denen, die nicht in Vollkraft ihrer Vernunft leben, grofsen Trost bringt und für den Staat nicht geringen Nutzen im Gefolge hat, was wir völlig ohne Gefahr oder Schaden glauben können, allein deshalb ablehnen zu wollen, weil es nur moralisch gewifs ist. Moralisch gewifs aber ist diese biblische Lehre, welche die Menschen zum Gehorsam gegen Gott, d. h. zur Religion führt, deshalb, weil die Lehre der Propheten, die ja vor allem auf Liebe und Gerechtigkeit hinwiesen und folglich nicht in schlechter Absicht, sondern mit aufrichtigem Herzen die Seligkeit des Menschen aus Gehorsam und Glauben lehrten, durch Zeichen bekräftigt worden ist. Dazu kommt, dafs nichts von ihren Moralvorschriften der Vernunft widerspricht (l. l. 15, 26—37).

Freilich, das ist gewifs, — Gehorsam gegen Gott ist nicht Liebe zu Gott. Gehorsam sieht nur auf den Willen des Befehlenden, nicht aber auf die Notwendigkeit und Wahrheit der Sache.[2]) Die Liebe zu Gott aber ist nicht Gehorsam, sondern ist virtus, quae homini, qui Deum recte novit, necessario inest. Erkennen wir die Ursache der göttlichen Rechte, so hören diese auf, Rechte zu sein, und wir erfassen sie nicht als Rechte, sondern als ewige Wahrheiten, d. h. der Gehorsam geht über in Liebe, die so notwendig aus der wahren Erkenntnis entspringt wie das Licht aus der Sonne. Nach Anleitung der Vernunft also können wir Gott wohl lieben, aber nicht ihm

---

[1]) Vgl. auch tract. theol.-pol. 15, 44 Anm. 2.

[2]) Vgl. noch tract. theol.-pol. 5, 25; 16, 33—35.

gehorchen (l. l. 16, 53 Anm.). Halten wir uns also allein an die Erzählungen der Bibel, durch die sie zum Gehorsam führen will, kommen wir also nicht zur adäquaten Erkenntnis Gottes, so können wir niemals erwarten, zur Liebe Gottes zu gelangen; wir bleiben im Gehorsam stecken. Aber nun weist die Schrift selbst, zumals in Worten Salomos, uns darauf hin, dafs der menschliche Verstand die Quelle des wahren Lebens, dafs der menschliche Verstand allein es ist, der den Weisen Gesetze vorschreibt, dafs der Verstand den Menschen selig und glücklich macht und ihm die wahre Seelenruhe gibt, dafs allein der Verstand uns lehrt, Gott in Weisheit zu fürchten, d. h. mit der wahren Religion zu verehren, dafs unser Verstand und unser Wissen allein von der Idee oder Erkenntnis Gottes abhängt, aus ihr entsteht und von ihr vollendet wird (l. l. 4, 38—50). Hierin stimmt die Schrift völlig überein mit der Erkenntnis unserer Vernunft. Diese nämlich läfst uns erkennen, dafs der bessere Teil unseres Selbst der Verstand ist. Wollen wir nun in Wahrheit unseren Nutzen suchen, so müssen wir vor allem nach Vervollkommnung unseres Verstandes streben; seine Vervollkommnung ist unser höchstes Gut. Nun aber hängt unsere ganze Erkenntnis und Gewifsheit allein von der Erkenntnis Gottes ab, weil ohne Gott nichts sein noch gedacht werden kann, und weil wir an allem zweifeln müssen, solange wir keine klare und deutliche Idee Gottes haben. Da ferner alles, was in der Natur ist, weil es ohne Gott nicht sein noch gedacht werden kann, entsprechend seinem Wesen und seiner Vollkommenheit Gottes Begriff involvieren und ausdrücken mufs, so erwerben wir, je mehr wir die natürlichen Dinge erkennen, eine um so gröfsere und vollkommenere Gotteserkenntnis. Sonach hängt unsere ganze Erkenntnis, d. h. unser höchstes Gut, nicht nur von der Gotteserkenntnis ab, sondern besteht geradezu in ihr. Und so ist derjenige notwendig am vollkommensten und nimmt am meisten an der höchsten Seligkeit teil, der die intellektuelle Erkenntnis Gottes, des vollkommensten Wesens, über alles liebt und an ihr sich am meisten erfreut. Auf diese Erkenntnis und Liebe Gottes richtet sich die Lebensweise, welche Spinoza als lex divina bezeichnet. Die Summa dieses göttlichen Gesetzes nun und ihr höchstes Gebot ist dies, Gott als das höchste Gut zu lieben, nicht aus Furcht vor irgend

einer Strafe noch aus Liebe zu einer anderen Sache. Dieses göttliche Gesetz aber ist universal, d. h. allen Menschen gemeinsam, weil aus der allgemeinen menschlichen Natur ableitbar. Es fordert nicht den Glauben an Geschichten, welcher Art diese auch sein mögen. Kann doch auch der noch so gewisse Glaube an Geschichten uns keine Erkenntnis Gottes und folglich auch keine Liebe Gottes geben. (Damit wird aber der Nutzen der Geschichten für das bürgerliche Leben durchaus nicht bestritten.) Dieses natürliche göttliche Gesetz bedarf ferner nicht der Zeremonien, d. h. solcher Handlungen, die an sich Adiaphora sind und nur durch ausdrückliche Bestimmung gut genannt werden; denn auch diese vermögen unseren Verstand nicht zu vervollkommnen. Ja, sie sind nichts als Schatten, können auch nicht zu den Handlungen gezählt werden, die gleichsam Früchte des Verstandes und eines gesunden Geistes sind. Die höchste Belohnung dieses göttlichen Gesetzes aber ist das Gesetz selbst, nämlich die Erkenntnis Gottes und die Liebe zu ihm aus wahrer Freiheit und reinem und standhaftem Gemüt. Die Strafe aber besteht in der Entziehung dieser Erkenntnis und in der Knechtung unter das Fleisch, oder in einem unbeständigen und schwankenden Gemüt (l. l. 4, 10—21).

Dieses universale göttliche Gesetz nun wird auch in der Schrift gelehrt, — Gott hat es auch den Propheten offenbart (ep. 43, VI. 349) — und gerade sofern sie dies enthält, heifst sie im eigentlichen Sinne Wort Gottes (l. l. 12, 32).[1] Denn der Ausdruck „Wort Gottes“ bezeichnet, wenn er von einem Subjekt ausgesagt wird, das nicht Gott selbst ist, in eigentlichem Sinne jenes göttliche Gesetz, von dem eben die Rede war, d. h. die dem ganzen Menschengeschlecht gemeinsame oder die katholische Religion (l. l. 12, 19), die wahre, deren ewiger Urheber Gott ist (l. l. 12, 32). Sie ist Gottes ewiges Wort und ewiger Bund und die wahre Religion, welche nach Propheten und Aposteln

[1]) Nur in diesem Sinne heifst die Schrift Wort Gottes. Sie selbst ist nicht Gottes Wort, wie der Tinte und Papier verehrende Aberglaube meint (12, 5). Das wahre Wort Gottes ist auch nicht in einer bestimmten Anzahl von Büchern enthalten (15, 24). Vielmehr steht in den Büchern der Schrift manches, was wir bezüglich der Religion entbehren können (12, 29). Der mathematische Beweis dafür, dafs die Schrift, so wie sie ist, Gottes offenbartes wahres Wort sei, ist nur durch göttliche Offenbarung möglich (ep. 21, VI. 281).

den Herzen der Menschen d. h. dem menschlichen Geist von Gott eingeschrieben ist. Der menschliche Geist ist ja die wahre Handschrift und Urkunde Gottes, die er selbst mit seinem Siegel, nämlich mit der Gottesidee, als mit einem Bilde seiner Göttlichkeit, besiegelt hat (12, 2). Alles aber, was die Schrift von diesem Wort Gottes, von dieser wahren Religion enthält, ist unversehrt auf uns gekommen. So die Summa dieser wahren Religion, Gott über alles zu lieben und den Nächsten wie sich selbst. Ebenso die weiteren Fundamentalsätze, dafs Gott ist, dafs er für alle sorgt, dafs er allmächtig ist, dafs es den Frommen nach seinem Dekret gut geht, den Gottlosen aber schlecht, und dafs unser Heil allein von seiner Gnade abhängt. Nicht minder die übrigen Moralvorschriften, die aus jenem Fundament sich ergeben, wie die Forderung, die Gerechtigkeit zu verteidigen, dem Hilflosen beizustehen, niemand zu töten, nichts zu begehren, was dem anderen gehört, u. dgl. (12, 32—37).[1] Diese wahre Religion war den Juden allerdings noch als geschriebenes Gesetz gegeben mit Rücksicht darauf, dafs sie als unmündige Kinder behandelt wurden. Aber Moses und Jeremias verkündigten die Zeit, wo Gott sein Gesetz in ihr Herz schreiben werde (12, 3). Die Propheten haben diese Religion noch als vaterländisches Gesetz und in kraft des von dem Volk mit Moses abgeschlossenen Vertrages gepredigt (12, 24). Als dann aber das Reich der Hebräer zerstört worden war, konnte ihre Religion nicht mehr als gerechte Forderung eines Einzelreiches, wohl aber als allgemeine Forderung der Vernunft in Geltung bleiben. Als Forderung der Vernunft: denn die katholische Religion war durch Offenbarung damals noch nicht bekannt geworden (19, 16). Diese katholische Religion, die nach der Ankunft Christi als allgemeines Gesetz und allein auf Grund des Leidens Christi allen Menschen von den Aposteln gepredigt wurde, ist höchst natürlich, und sie war neu nur

[1]) Bei näherer Vergleichung dieser Sätze mit den früher auf S. 46 aufgestellten ergibt sich, dafs es unrichtig wäre, hier wie dort dieselbe Aufzählung finden zu wollen. Die Dogmen des „Glaubens“ halten sich enger an die biblischen Vorstellungen als die hier genannten Sätze der lex divina. Diese weifs insonderheit nichts von Sündenvergebung. — Dafs wir nur uneigentlich sagen können, wir sündigten gegen Gott, behauptet Spinoza ausdrücklich ep. 19. Vl. 253 und 257.

rücksichtlich der Menschen, welche sie nicht kannten (12, 24). Christus ist es, der sie offenbart hat. Darin besteht ja seine Bedeutung, nicht daſs er Gesetze aufrichtete, sondern daſs er allein die lex universalis lehrte. So hat er vor allem darauf Wert gelegt, die moralischen Vorschriften zu lehren (5, 9). Nicht darauf kam es ihm an, die äuſseren Handlungen, als vielmehr den Sinn zu bessern (7, 32). Ihn hat der allen Menschen gleich gütige Gott der ganzen Menschheit gesandt, sie aus der Gesetzesknechtschaft zu befreien, damit sie nicht mehr auf den Befehl eines Gesetzes hin, wie es im Judentum der Fall war, gut handelten, sondern allein ex constanti animi decreto (3, 45), d. h. aus der Erkenntnis der wahren Absicht und der Notwendigkeit des göttlichen Gesetzes (4, 7). Zu dieser Befreiung der Menschheit war Christus befähigt durch seine einzigartige Stellung. Nicht ein Prophet wie die übrigen war er, dem erst durch Engel d. h. durch Worte oder Visionen Gott sich hätte kund geben müssen, sondern Gottes Mund war er (4, 31). Selbst ein Moses kommt ihm nicht gleich. Denn während dieser von Angesicht zu Angesicht mit Gott geredet hat, übertrifft Christus ihn dadurch, daſs er von Geist zu Geist mit Gott in Beziehung gestanden hat (1, 24). Ihm sind Gottes Beschlüsse, welche die Menschen zum Heile führen, unmittelbar ohne Worte oder Visionen offenbart worden (1, 32). Und das ihm Offenbarte hat Christus wahr und adäquat aufgefaſst, weil Gott sich ihm unmittelbar offenbarte. Die Annahme, daſs Gott sich Christi Meinungen akkommodiert habe, wie er es den Propheten gegenüber doch getan, ist deshalb unvernünftig, weil Gott sich wohl den Meinungen der Propheten, nicht aber denen seiner „Engel" akkommodiert hat, während Christus eben keiner solchen Vermittlung durch „Engel" bedurft hat, ferner aber auch deshalb, weil Christus, dessen Sendung doch nicht nur den Juden, sondern der ganzen Menschheit galt, einen Geist haben muſste, der allen dem Menschengeschlecht gemeinsamen Meinungen angepaſst war, d. h. aber den wahren und den Gemeinbegriffen (4, 31 f.). Dieser seiner Erkenntnis gemäſs fungierte Christus nicht als Gesetzgeber, sondern „als Lehrer lehrte er Lehren" (5, 9). Wenn er doch gelegentlich seine Lehren als Gesetze gegeben hat, so tat er das nur aus Akkommodation an die Menge, welche die Geheimnisse des Himmel-

reichs noch nicht verstehen konnte. Denen aber, welchen es gegeben war, diese Geheimnisse zu verstehen, hat er sie nicht als äufserliche Gesetze, sondern als ewige Wahrheiten kund getan. Damit löste er die Menschheit von der Knechtschaft unter das Gesetz und befestigte nichtsdestoweniger das Gesetz, indem er es ihnen ins Herz d. h. in den Verstand schrieb (4, 33 f.). Damit machte er die Menschen gerecht. Denn nicht der ist gerecht, der aus Furcht vor der Züchtigung jedem das Seine gibt, sondern der, welcher dies deshalb tut, weil er die wahre Art der Gesetze und ihre Notwendigkeit erkannt hat. Darauf weist ja auch Paulus hin, wenn er erklärt, dafs die unter dem Gesetz Befindlichen durch das Gesetz nicht hätten gerechtfertigt werden können (4, 7). Mit dieser Erkenntnis aber hat Christus seinen Jüngern notwendig auch die Liebe zu Gott gegeben. So ist Christus einerseits der höchste Mittler der Offenbarungsreligion, andererseits ein Lehrer der Vernunftreligion. Er ist der höchste Mittler der Offenbarungsreligion. Denn er hat die geoffenbarten Dinge — und zu ihnen gehört auch der für die Vernunft unauffindbare und unbeweisbare Satz, dafs die Menschen allein durch ihren Gehorsam (ohne Einsicht in die Dinge) selig sein können, — wahr und adäquat erkannt (4, 32) und gibt ihnen damit, wenn auch nicht mathematische Evidenz, so doch eine erhebliche Verstärkung ihrer moralischen Gewifsheit. Aus dieser Tatsache der wahren und adäquaten Erkenntnis der offenbarten Dinge von seiten Christi ergibt sich, da ein Mensch etwas, was in den ersten Grundlagen unserer Erkenntnis nicht enthalten ist, auch aus ihnen nicht abgeleitet werden kann, unmöglich zu erfassen vermag, dafs Christi Geist weit trefflicher und ausgezeichneter als der menschliche Geist sein mufs. So kann man, da Gott sich, wie einst dem Moses vermittelst einer Stimme, so den Aposteln durch Christi Geist kundgegeben hat, die Stimme Christi Gottes Stimme nennen, und in diesem Sinne können wir auch sagen, dafs die Weisheit Gottes, d. h. eine übermenschliche Weisheit in Christo menschliche Natur angenommen habe, und dafs Christus der Weg zum Heil gewesen (!) ist (1, 22 f.).[1] Aber

[1]) Damit teilt Spinoza natürlich noch nicht die kirchliche Christologie. Vielmehr bekennt er, deren Sätze überhaupt nicht zu verstehen (1, 24).

Christus ist nicht nur der höchste Mittler der Offenbarungsreligion. Er ist auch — und dies betont Spinoza begreiflicherweise weit mehr — ein Lehrer der Vernunftreligion. Dies ergibt sich ganz deutlich schon aus einem Teil der vorhin angeführten Äufserungen Spinozas über Christus (vgl. S. 53 f.). Dieser Gedanke klingt auch an, wenn Spinoza davon redet, dafs nach Paulus die Glückseligkeit nur denen zuteil werde, welche Christi Geist haben, welche also, wie Spinoza erläutert, die Gesetze Gottes als ewige Wahrheiten erfassen (4, 36). Derselbe Gedanke liegt zugrunde, wenn Spinoza erwähnt, dafs die Patriarchen die von Adam verlorene Freiheit wiedergewonnen haben, geführt vom Geiste Christi d. h. von der Idee Gottes (Eth. IV. prop. 68 schol.). Unter diesem Gesichtspunkte ist es auch zu verstehen, wenn Spinoza erklärt, dafs wir allein durch Christi Geist zur Liebe der Gerechtigkeit und Nächstenliebe geführt werden können (ep. 76, Vl. 418). Von hier aus begreifen wir auch, warum Spinoza es für nicht unbedingt zum Heile notwendig erklärt, Christum nach dem Fleisch zu kennen, während er über „jenen ewigen Sohn Gottes d. h. Gottes ewige Weisheit, welche sich in allen Dingen, am meisten im menschlichen Geist und am allermeisten in Christo Jesu kundgegeben hat", ganz anders gedacht wissen will. „Denn niemand kann ohne diese [Weisheit] zum Stande der Seligkeit gelangen, da sie allein lehrt, was wahr und falsch, gut und böse ist" (ep. 73, Vl. 412).[1]) Christum nach dem Geist aber kennt und trägt der in sich, welcher fest glaubt, dafs Gott nach der Barmherzigkeit und Gnade, mit der er alles regiert, den Menschen die Sünden vergibt, und der infolgedessen in stärkerer Liebe zu Gott entbrennt (tract. theol.-pol. 14, 28). Und ebenso ist der durchaus selig und hat wahrhaft Christi Geist in sich, der heilsame Meinungen und die wahre Lebensweise besitzt, auch wenn er von den Geschichten der Schrift gar nichts wüfste (5, 46).

Erscheint ihm doch z. B. die Lehre, dafs Gott die menschliche Natur angenommen habe, ebenso absurd wie die Behauptung, dafs der Kreis die Natur des Quadrats angenommen habe (ep. 73, Vl. 412, vgl. auch ep. 75, Vl. 416).

[1]) *Vgl.* auch die Bezeichnung des unendlichen Verstandes und der *unendlichen* Bewegung als „Söhne Gottes" (Korte Verh. 1, 9, Vl. 35 und 2, 22, Vl. 86, *Anm. 1*).

Dasselbe gilt auch von den Türken und allen übrigen Völkern. Wenn sie Gott anbeten in Pflege der Gerechtigkeit und Liebe gegen den Nächsten, so glaubt Spinoza, dafs sie Christi Geist haben und selig sind, welche Überzeugung auch immer sie über Mohammed und über die Orakel nach ihrer Unwissenheit haben mögen (ep. 43, Vl. 350). Kurz, wo Gerechtigkeit und Liebe, da ist in Wahrheit Christus, und wo diese fehlen, da ist Christus nicht (ep. 76, Vl. 418).

Vernunftreligion und Offenbarungsreligion sind in Christus eins gewesen. Aber sie stehen auch sonst nicht in unauflöslichem Widerspruch zu einander. Sie stimmen überein rücksichtlich ihres Erfolges. Denn die Übung der Liebe zum Nächsten und der Gerechtigkeit erzielt sowohl die biblische Religion als auch die Vernunftreligion. Die Gerechtigkeit und Liebe, d. h. die wahre Religion, ist offenbart worden sowohl durch die Vernunft als auch durch die Prophetie (19, 9; vgl. auch ep. 43, Vl. 350). Auch rücksichtlich der Vorschriften zur rechten Lebensführung besteht zwischen Vernunftreligion und Offenbarungsreligion kein Widerspruch (15, 24, vgl. 35). Eine Verschiedenheit zeigt sich nur in bezug auf die Art der Erkenntnis: die Offenbarungsreligion beruht auf der imaginatio, die Vernunftreligion auf der ratio. Daraus ergibt sich dann allerdings, dafs die Offenbarungsreligion von den Menschen nur Gehorsam fordern kann, nicht aber Liebe zu Gott. Denn Liebe zu Gott entspringt nur aus der Erkenntnis Gottes. Diese aber ist ein Gnadengeschenk, das nicht allen zu teil wird.[1])

---

[1]) Einmal freilich redet Spinoza so, dafs man glauben könnte, er halte auch in der Offenbarungsreligion Liebe zu Gott für möglich (ep. 43, Vl. 349). Dort erklärt er nämlich, er habe im theol.-politischen Traktat gezeigt, wie die dem Menschengeist eingeschriebene lex divina den Propheten von Gott geoffenbart worden sei. Nun sei es aber einerlei, ob ich annehme, jene lex divina habe von Gott selbst die Form eines Rechtes erhalten, — so würde die offenbarungsgläubige Menge denken — oder ob ich sie fasse wie die übrigen Dekrete Gottes, welche ewige Notwendigkeit und Wahrheit involvieren. Denn immer bleibe doch Gottes Dekret und heilsame Forderung, „und ich werde immer, einerlei, welcher Meinung ich mich anschliefse, Gott lieben und selig sein.“ Aber man wird nicht fehlschliefsen, wenn man in dieser Aussage eine Akkommodation erblickt, an denen es gerade in diesem Briefe nicht fehlt. Möglich aber war eine solche doch nur dann, wenn Spinoza einerseits mit dem Ausdruck lex divina eben

Daraus ergibt sich ferner, dafs die Offenbarungsreligion andere Mittel anwendet, die Menschen zum Gehorsam zu führen, als die Vernunftreligion, indem nämlich jene durch Berufung auf die Erfahrung, diese durch logische Deduktion belehrt. So ist also ein dreifacher Unterschied zwischen beiden Arten der Religion vorhanden; rücksichtlich ihres Gegenstandes: hier Gehorsam, dort Liebe, anders ausgedrückt: hier Liebe zum Nächsten, dort Liebe zu Gott, ihrer Grundlage: hier imaginatio, dort ratio, und ihrer Mittel: hier Belehrung durch Erfahrung, dort logische Deduktion. In dieser dreifachen Beziehung haben sie nichts miteinander gemein, sondern jede hat ihr besonderes Reich für sich, ohne der anderen Magd zu sein (tract. theol.-pol. praef. 27). Natürlich steht die Vernunftreligion höher, weil sie auf einer höheren Erkenntnisstufe beruht, weil sie zur Liebe Gottes führt, weil sie die Dinge als ewige Wahrheiten erfassen lehrt. So ist es selbstverständlich, dafs jemand, der die Erzählungen der Bibel nicht kennt, aber nichtsdestoweniger durch die Vernunft erkennt, dafs Gott ist und wie Gott alles erhält und lenkt und für die Menschen sorgt, — dafs ein solcher, wenn er aufserdem die wahre Lebensführung besitzt, vollkommen selig, ja seliger als die grofse Menge ist, da er aufser wahren Meinungen auch obendrein einen klaren und deutlichen Begriff hat (5, 40).

Aber in dem, was die praktische Betätigung der Religion ausmacht, in der Übung von Gerechtigkeit und Liebe zum Nächsten, stimmen beide Arten von Religion völlig überein. Und insofern kann man Spinoza keinen Vorwurf daraus machen, dafs er den Ausdruck „vera religio" sowohl von der Offenbarungs- als auch von der Vernunftreligion gebraucht. Ebenso begreift sich von hier aus, warum Spinoza lex divina und religio catholica identifiziert. Er kann dies, wenn er nicht an die Art ihres Zustandekommens, sondern an das beiden Arten der Religion gemeinsame Handeln, an die Ausübung der

---

die ratio vivendi, quae summum bonum spectat, nicht aber die doppelte *Art ihres* Zustandekommens — nämlich entweder aus der Vernunft oder aus der Offenbarung — im Auge hatte, und wenn er andererseits unter „*Liebe zu Gott*" einmal das verstand, was die Offenbarungsreligion damit *sagen will*, das andere mal aber seinen eigenen Begriff von amor Dei einsetzte.

iustitia und caritas denkt.[1]) Andererseits ermöglicht der spinozische Religionsbegriff auch die Unterscheidung der inneren Religiosität von der äufseren religiösen Handlung. Und diese Unterscheidung kommt Spinoza zu statten, wenn es sich um die Frage nach dem Verhältnis von Staat und Religion handelt.

3. Über das Verhältnis von Staat und Religion.

Die innere Grundstimmung der Religion, die nicht so sehr in äufseren Handlungen als in der Einfachheit und Wahrhaftigkeit des Gemütes besteht (tract. theol.-pol. 7, 90), ist nicht im mindesten Angelegenheit irgend eines öffentlichen Rechtes oder einer öffentlichen Autorität. Die Seeleneinfalt und die Wahrhaftigkeit wird den Menschen nicht durch den Befehl von Gesetzen noch durch öffentliche Autorität eingeflöfst, und es kann niemand durch Gewalt oder gesetzlich zum Seligwerden gezwungen werden, sondern dazu bedarf es der frommen brüder-

[1]) Diese ziemlich häufige Identifikation beider Arten der Religion — nicht nur, wie Maurer, a. a. O. S. 62, Anm. 1 angibt, in der praefatio und Kap. 12 des theol.-politischen Traktats, sondern auch noch 19, 5, 9, 10; ep. 43, VI. 349; ep. 73, VI. 412 — braucht man so auch nicht mit Maurer a. a. O. daraus zu erklären, dafs Spinoza bestrebt gewesen sei, alle Differenzen seiner eigentlichen Lehre mit der traditionellen möglichst abzuschwächen, um sich den Erfolg seines Werkes nicht von vornherein zu verkümmern. Denn Spinoza hat ja doch an vielen Stellen seine Meinung deutlich ausgesprochen. Er brauchte auch um den Erfolg seines Werkes nicht so besorgt zu sein, wie Maurer annimmt. Einmal rechnete Spinoza nach seinen eigenen Worten nur auf einen bestimmten Leserkreis, auf die philosophi lectores, und diesen gegenüber durfte er ohne grofse Sorge seine Ansichten entwickeln. (Spinoza hat seine früheren Hoffnungen auf die Gewinnung gröfserer Kreise für seine Erkenntnis, — vgl. de intell. emend. II § 14—17 — wenn die Schlufsworte der Vorrede zum theol.-politischen Traktat keine Phrasen sind, als endgiltig gescheitert betrachtet.) Zweitens wird es auch in damaliger Zeit eine bekannte Tatsache gewesen sein, dafs ein Buch um so gröfseren Erfolg hat, je „ketzerischer" es ist, — eine Tatsache, an der auch die Bücherverbote jener Zeit nichts geändert haben. — Von dem grofsen Erfolge der Schriften Spinozas legt der Herausgeber der Werke des kartesianisch gesinnten Leydener Theologen Christoph Wittich Zeugnis ab (Sepp. II, 374): Sijne (Spinozas) schriften zyn overal te vinden en worden in dese jeukerige eeuw om hare nieuwheid byna in alle boeckwinkels verkocht. Vgl. auch Freudenthal, Spinozas Leben, S. 12f.

lichen Ermahnung, der guten Erziehung und vor allem des eigenen und freien Urteils. So liegt das höchste Recht der freien Empfindung auch in Sachen der Religion bei den einzelnen und es ist undenkbar, dafs jemand dies Recht aufgeben kann. Hat er aber dieses höchste Recht des freien Empfindens, so auch das des freien Urteilens inbetreff der Religion (7, 90 f.). Des einzelnen Sache ist es also, und nicht der Obrigkeit, die Religion zu erklären und über sie zu urteilen. Denn die Obrigkeit hat die höchste Autorität nur bezüglich der Auslegung der Gesetze, und die oberste Entscheidung nur über die öffentlichen Angelegenheiten, eben weil sie öffentlichen Rechtes sind (7, 92). Wie aber wird etwas öffentliches Recht? Die Antwort hierauf hängt mit Spinozas Auffassung vom Entstehen des Staates zusammen. Der Staat ist für ihn diejenige Gemeinschaft von Menschen, in welcher die Individuen, denen es nach dem Naturrecht durchaus freisteht, alles zu tun, was sie vermögen, einerlei, ob sie von der Vernunft sich leiten lassen oder nicht, sich mit Rücksicht auf ein sicheres und gutes Leben ihres Naturrechtes begeben und dieses der Gemeinschaft mit der Bedingung übertragen, dafs alles allein nach der Vernunft gelenkt werde. Der Staat — Spinoza redet zunächst nur von der Demokratie, die er für die am meisten natürliche Verfassung hielt, die ihm auch der Freiheit, welche die Natur jedem zugesteht, am nächsten zu kommen schien — stellt also die Gesamtheit der Naturrechte der einzelnen und damit das höchste Recht dar (16, 1—36). Hiermit ist jedoch nicht gesagt, dafs nun der einzelne dem Staate jede eigene Macht und jedes eigene Recht abtrete. Vielmehr bewahrt sich jeder vieles von seinem eigenen Rechte, was von keines anderen Menschen Beschlufs als seinem eigenen abhängt (17, 1—4). Nur das also, was die einzelnen von ihrem Recht an die Gemeinschaft übertragen haben, ist öffentliches Recht, nicht aber, was jeder von seinem Recht behält. Zu diesem letzteren gehört auch, wie wir sahen, das Recht des freien Urteils über die Religion, das Recht des inneren Gottesdienstes (19, 3). Der Geist, sofern er die Vernunft gebraucht, ist nicht der Obrigkeit, sondern sich selbst untertan, und so kann die wahre Erkenntnis und die Liebe Gottes dem Befehle niemandes unterworfen werden, ebenso wenig wie die Liebe zum Nächsten (tract. pol. 3, 10).

Anders steht es mit dem ius divinum, d. h. mit der von der Obrigkeit als Gottes Vermittlerin festgesetzten Art der äufseren religiösen Handlungen. Auslegerin desselben ist die Obrigkeit; ihr kommt das ius circa sacra zu. Hat doch das ius divinum seinen Anfang genommen erst mit seiner Offenbarung. Im Naturzustande hat es ebensowenig Sünde wie Religion gegeben. Denn niemand weifs von Natur, dafs er zu irgend welchem Gehorsam gegen Gott verpflichtet ist. Niemand vermag überhaupt diesen Gedanken zu fassen aufser durch Offenbarung. Deshalb ist vor der Offenbarung niemand durch das ius divinum, über das er notwendig in Unkenntnis bleibt, verpflichtet. Und so darf man durchaus nicht den Naturzustand mit dem der Religion vermengen. Wir müssen ihn uns denken ohne Religion und Gesetz, folglich auch ohne Sünde und Unrecht. Auf denselben Gedanken führt auch die Erwägung der Freiheit, mit der alle geboren werden. Denn wenn die Menschen von Natur durch das ius divinum verpflichtet wären, oder wenn das ius divinum von Natur ein Recht wäre, dann war es überflüssig, dafs Gott mit den Menschen einen Bund einging und sie durch Vertrag und Eid verpflichtete. So müssen wir unumschränkt zugeben, dafs das ius divinum erst mit dem Zeitpunkt begonnen hat, als die Menschen durch ausdrücklichen Pakt Gott in allem zu gehorchen versprachen, als sie ihre natürliche Freiheit gleichsam aufgaben und ihr Recht auf Gott übertrugen, ähnlich wie sie bei der Gründung des Staates verfahren waren (tract. theol.-pol. 16, 53—56). Und wie erst bei der Gründung des Staates bekannt wurde, was Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, was Billigkeit und Unbilligkeit sei, wie Gerechtigkeit und überhaupt alle Forderungen der wahren Vernunft allein von dem Beschlufs derjenigen Gesetzeskraft empfangen, welche das Recht zu befehlen haben, so verdankt auch die Religion ihre Gesetzeskraft allein dem Dekret der Obrigkeit. Denn die wahre Religion, mag sie durch die Vernunft oder durch Offenbarung kundgeworden sein, besteht ja in Gerechtigkeit und Liebe. Und wenn nun in einem Staate die Ausübung der Gerechtigkeit und Liebe Gesetzeskraft hat, so ist klar, dafs dort Gott seine Königsherrschaft ausübt. Ist doch das „Reich Gottes“ dort, wo Gerechtigkeit und Liebe Gesetzeskraft haben. Denn derjenige erfüllt Gottes Gesetz,

welcher Gerechtigkeit und Liebe auf Gottes Befehl hin pflegt. Dennoch kann von Sünde und Gehorsam in eigentlichem Sinne nur in einem Staatswesen die Rede sein (tract. theol.-pol. 2, 23). Damit ist aber auch weiter gegeben, daſs Gott keine Einzelherrschaft ausübt, die etwa neben der der Obrigkeit herginge: Gott übt seine Herrschaft eben durch die Obrigkeit aus (19, 4—10). So erklärt sich auch, warum mit der Zerstörung des israelitischen Doppelreiches der am Sinai mit Gott geschlossene Bund aufgehoben wurde: — die Israeliten waren eben nicht mehr ihre eigenen Herren, sondern Untertanen des babylonischen Königs, dem sie in allem zu gehorchen verpflichtet waren (19, 13f.). Dafür, daſs die Religion — gleichviel, ob durch Vernunft oder Prophetie offenbart — allein durch Beschluſs der Obrigkeit Gesetzeskraft erlangt, spricht auch die weitere Überlegung, daſs wir Gott nicht als Fürsten oder Gesetzgeber denken können. Denn seine Beschlüsse involvieren sämtlich ewige Wahrheit und Notwendigkeit. So empfangen also die göttlichen Forderungen, mögen sie durch natürliches oder prophetisches Licht offenbart sein, Gesetzeskraft nicht unmittelbar von Gott, sondern notwendig von der Obrigkeit oder durch Vermittelung der Obrigkeit (19, 18f.; vgl. 4, 22—37). Ist es aber allein die Obrigkeit, welche dem göttlichen Recht Gesetzeskraft verleiht, so kann auch nur die Obrigkeit die Auslegerin desselben sein. Sie ist aber Auslegerin der Religion in der Weise, daſs, da im Staate alle Gesetze, sowohl die menschlichen wie die göttlichen, dem obersten Gesetz angepaſst werden müssen, dem Wohle des Volkes (19, 24), und da nur die Obrigkeit die Pflicht hat zu bestimmen, was dem ganzen Volk und Reich dienlich ist, und dies zu gebieten, daſs sie auch allein zu bestimmen hat, in welcher Weise jeder dem Nächsten mit Pietät begegnen soll, d. h. wie ein jeder Gott zu gehorchen verpflichtet ist. Da ferner ein Privatmann das für den Staat Nützliche nur aus den Dekreten der Obrigkeit zu erkennen vermag, so kann er nur dann Gott recht gehorchen, nur dann den Nächsten nach Gottes Gebot lieben, wenn er allen Dekreten der Obrigkeit gehorcht, wenn er seine Pietät gegen den Nächsten und seine Religion dem öffentlichen Nutzen anpaſst (19, 25—27). Daſs aber die Religion immer dem Nutzen des Staates angepaſst gewesen ist, zeigt einerseits das Beispiel des vor-

exilischen wie des exilischen Israel und andererseits das Beispiel Christi (19, 28—30).

Wie die Auslegung der Religion allein Sache der Obrigkeit ist, so gilt dasselbe auch von der Ausbreitung der Religion. Die Sorge hierfür ist Gott oder der Obrigkeit zu überlassen (tr. pol. 3, 10). Der Staat selbst hat die Religion verkünden zu lassen durch seine Beamten, und diejenigen sind die Diener am Worte Gottes, welche im Auftrag der Obrigkeit das Volk die Frömmigkeit lehren und zwar so, wie sie nach dem Beschlufs der Obrigkeit dem öffentlichen Nutzen angepafst ist (tract. theol.-pol. 19, 49). Demgegenüber hat auch der Einwand, dafs die Propheten und Apostel doch nicht im staatlichen Auftrage, sondern als Privatleute die Religion verkündet hätten, keine durchschlagende Kraft. Denn einmal folgt aus dem Auftreten der Propheten und Apostel noch nicht die Berechtigung jedes einzelnen, sich zum Lehrer der Religion aufzuwerfen und den Gesetzen des Staates angeblich aus Religiosität zu widerstreben. Denn wie wir schon sahen, sind alle durch den dem Staate geleisteten Eid zum unbedingten Gehorsam gegen die staatlichen Beschlüsse inbetreff der Religion verpflichtet. Ausgenommen von dieser Verpflichtung wäre nur der, dem Gott durch zweifellose Offenbarung eine aufserordentliche Hilfe gegen einen Tyrannen verheifsen hat, oder den er mit Nennung seines Namens von dieser Verpflichtung hat ausgenommen wissen wollen (16, 64). Weiter aber ist auch das Auftreten der Propheten durchaus nicht von Nutzen für den Staat gewesen. Denn obwohl die Propheten mit göttlicher Kraft begabt waren, so haben sie dennoch, weil sie Privatleute waren, durch die Freiheit, mit der sie ermahnten, schalten und tadelten, die Menschen mehr erregt als gebessert, während diese doch leicht sich lenken liefsen, wenn sie von den Königen ermahnt oder gestraft wurden; und dann sind auch die Könige aus Groll darüber, dafs ihnen dies Recht nicht unumschränkt zukam, oft von der Religion abgefallen und mit ihnen fast das ganze Volk (19, 45; vgl. 18, 13). Was aber die Apostel betrifft, so haben sie als Privatleute die Religion verkündet aufgrund der Vollmacht, welche sie von Christus empfangen hatten. Wer nun nicht dieselbe Vollmacht wie die Apostel auch über die unreinen Geister besitzt, kann nicht den Anspruch erheben,

von der Unterordnung unter die staatlichen Beschlüsse inbetreff der Religion frei zu sein. Nur den Aposteln ist von Christus jene Vollmacht gegeben werden (19, 31—33). Und ebenso, wie im Judentum das Auftreten der Propheten oft den Abfall des Königs von der Religion zur Folge gehabt hat, so hat es auch im Christentum nicht an ähnlichen Vorgängen gefehlt (19, 45). Wären die Propheten nicht gewesen, so hätte im jüdischen Volke die Obrigkeit die unumschränkte Herrschaft über das ganze Gebiet der Religion wie des bürgerlichen Rechtes besessen. Und so haben auch die Staatsgewalten der Gegenwart das ius circa sacra. Denn Propheten gibt es in der Gegenwart nicht (vgl. 1, 7); und wenn es Propheten gäbe, so wären die modernen Staaten nicht verpflichtet, sie aufzunehmen und auf sie zu hören. Galt ja doch die Verpflichtung, auf die Propheten zu hören, nur im Gemeinwesen der Hebräer. Das ius circa sacra gehört den Staatsgewalten, und sie werden es auch immer behalten, wenn sie nur die Dogmen der Religion nicht allzu zahlreich werden lassen und dafür sorgen, dafs sie nicht mit der Wissenschaft vermengt werden (19, 61 f.). So hat die Obrigkeit über die Äufserungen des religiösen Lebens völlig frei zu verfügen; sie selbst ist an dies ius divinum nicht gebunden. Sie kann eben im Interesse des Staates auch Änderungen in den religiösen Vorschriften treffen und sie untersteht in dieser Beziehung keinem Richter. Denn sie hat das Recht beibehalten, das die einzelnen, welche sich zum Staat zusammenschlossen, aufgegeben haben, das Recht, nach den eigenen Beschlüssen zu leben und nicht nach denen eines anderen; sie braucht aufser sich selbst keinen Sterblichen als Richter oder Rächer der verletzten Religion anzuerkennen, abgesehen allein von einem Propheten, der ausdrücklich von Gott geschickt würde und durch unzweifelhafte Zeichen diese seine göttliche Sendung anzeigen könnte. Und auch dann ist sie nicht gezwungen, den Menschen, sondern nur Gott selbst als Richter anzuerkennen. Will sie also Gott nicht in seinem offenbarten Recht gehorchen, so tut sie dies freilich auf ihre eigene Gefahr hin, aber ohne damit gegen irgend ein Staatsrecht oder Naturrecht zu verstofsen. Denn ihr Staatsrecht hängt von ihrem eigenen Beschlusse ab. Das Naturrecht aber hängt ab von den Naturgesetzen, welche nicht der Religion,

die ja nur den menschlichen Nutzen sucht, sondern der Ordnung der gesamten Natur d. h. Gottes ewigem uns unbekannten Dekret angepafst sind. Es ist nur eine Meinung der Theologen, dafs die Obrigkeit die Staatsangelegenheiten nach denselben Regeln der Frömmigkeit betreiben müsse, wie sie der Privatmann zu befolgen hat (tr. pol. 1, 2). Tritt aber der Fall ein, dafs die Obrigkeit etwas gebietet, was wider die Religion und den Gehorsam ist, den wir durch einen ausdrücklichen Pakt Gott versprochen haben, so ist Gott vor allem zu gehorchen — dann, wenn wir eine gewisse und zweifellose Offenbarung besitzen. Allein inbetreff der Religion pflegen die Menschen meist zu irren, und es ist sicher, dafs das Staatsrecht von dem Urteil und Affekt jedes einzelnen abhängig gemacht, ja, dafs völlige Zügellosigkeit eintreten würde, wenn niemand der Obrigkeit in dem zu gehorchen brauchte, was er selbst zur Religion rechnet. Folglich mufs die Obrigkeit das höchste Recht haben, über die Religion zu beschliefsen, was immer sie für gut hält, und alle sind durch den dem Staate geleisteten Eid, den Gott unbedingt zu halten gebietet, zum Gehorsam gegen die Bestimmungen der Obrigkeit inbetreff der Religion verpflichtet (16, 57—63). Die wahre Religion, d. h. die wahre Erkenntnis und Liebe Gottes, kommt mit dieser Verpflichtung inbetreff der Äufserungen der Religion nicht in Konflikt, weil der Geist, sofern er die Vernunft gebraucht, nicht der Obrigkeit, sondern nur sich selbst untertan ist (tr. pol. 3, 10).

Über die Art, wie der Staat den äufserlichen Kultus in seinem Interesse einzurichten habe, gibt Spinoza nur kurze Andeutungen. Es liegt das mitbegründet in seiner Geringschätzung der äufseren Ceremonien. Sie vermögen ja nichts zur Vervollkommnung unseres Intellekts beizutragen (tr. th.-p. 4, 20). So sind sie auch nicht so hoch zu schätzen, dafs ihretwegen Friede und Ruhe im Staate gestört werde (tr. pol. 3, 10). Die christlichen Ceremonien, Taufe, Abendmahl, Feste, äufserliche Reden (Liturgie?) und mehr der Art, die der ganzen Christenheit gemeinsam sind und immer gewesen sind, (wobei deren Einsetzung durch Christus oder die Apostel fraglich bleibt) sind nur als äufsere Zeichen der allgemeinen Kirche eingerichtet, nicht aber als Dinge, die zur Seligkeit etwas beitrügen oder irgend eine Heiligkeit in sich enthielten. Wer allein lebt, ist an sie gar nicht gebunden;

ja, wer in einem Reiche lebt, das die christliche Religion verbietet, wie das z. B. den Belgiern in Japan ergeht, ist verpflichtet, sich dieser Ceremonien zu enthalten, und wird doch selig leben können (5, 32—34).

Je nach der Staatsform ist hinsichtlich des äufseren Kultus folgendes zu beachten: In der Monarchie sind überhaupt keine Tempel auf öffentliche Kosten zu erbauen. Gesetze über Meinungen sind nicht zu geben, aufser wenn es sich um Aufruhr- und Umsturzgedanken handelt. Diejenigen, welche öffentliche Religionsfreiheit haben, mögen auf ihre eigenen Kosten einen Tempel erbauen. Der König aber soll zur Ausübung derjenigen Religion, welcher er angehört, in seinem Palast eine eigene Kirche haben (tr. pol. 6, 40). In dem aristokratischen Staate sollen alle Patrizier dieselbe Religion teilen, nämlich die einfachste und allgemeinste, wie sie im theol.-politischen Traktat gezeichnet worden ist. Denn besonders dagegen ist Vorkehrung zu treffen, dafs die Patrizier selbst nicht in Parteien sich scheiden und die einen mehr diese, die anderen mehr jene begünstigen. Auch sollen sie nicht, von Aberglauben ergriffen, ihren Untertanen die Freiheit zu nehmen suchen, das zu sagen, was sie denken. Andrerseits sollen doch nicht grofse Zusammenkünfte geduldet werden; und so ist zwar den Anhängern einer anderen Religion die Erlaubnis zum Bau so vieler Kirchen als sie wollen zuzugestehen, aber die Kirchen sollen klein sein, eine bestimmte Gröfse nicht überschreiten und ziemlich entfernt von einander liegen. Hingegen sollen die der vaterländischen Religion geweihten Kirchen grofs und prächtig sein, und es ist wichtig, dafs in der Ausübung dieses Kultus nur die Patrizier oder Senatoren tätig sein dürfen, dafs also allein den Patriziern erlaubt ist, zu taufen, Ehen einzusegnen, Hände aufzulegen, so dafs sie als die Priester der Kirchen und als die Vertreter und Ausleger der vaterländischen Religion anerkannt werden. Für die Predigt aber und die Verwaltung des Kirchenguts und die Ausübung der täglichen Geschäfte sind vom Senat selbst einige Männer aus dem Volk auszuwählen, die, gleichsam die Stellvertreter des Senats, ihm auch über all ihr Tun Rechenschaft zu geben verpflichtet sind (tr. pol. 8, 46). Lehrreich auch für die Staaten der Gegenwart sind die Beobachtungen, die sich aus der Geschichte Israels

über das Verhältnis von Staat und Religion ergeben. Sie zeigen, wie gefährlich es für die Religion und den Staat ist, den Dienern am Heiligtum irgend ein Recht zum Erlafs von Beschlüssen oder zur Erledigung von Staatsangelegenheiten zu bewilligen, wie im Gegenteil der Bestand des Staates gesicherter ist, wenn die Priester nur auf Befragen antworten dürfen und nur das allgemein Angenommene und das Gebräuchlichste lehren und üben. Diese Beobachtungen zeigen ferner, wie gefährlich es ist, rein spekulative Dinge in das ius divinum einzubeziehen und Gesetze zu geben über Meinungen, über welche die Menschen zu disputieren pflegen oder vermögen. Denn dort wird am gewalttätigsten geherrscht, wo Meinungen, die zu dem unübertragbaren Recht eines jeden einzelnen gehören, als Verbrechen angesehen werden. Und diese verwegene Zügellosigkeit kann nicht leicht eingedämmt werden, weil sie mit dem Schein der Religion bemäntelt wird, besonders dort nicht, wo die Obrigkeit eine Sekte eingeführt hat, deren Urheberin sie selbst nicht ist. Denn dann wird die Obrigkeit nicht als Auslegerin des göttlichen Rechts, sondern als Glied der Sekte angesehen, als ob sie also die Lehrer der Sekte als Ausleger des göttlichen Rechtes anerkännte. Und so pflegt das Ansehen der Obrigkeit in dieser Beziehung bei dem Volke wenig zu gelten, weit mehr das der Lehrer, deren Auslegungen nach der Meinung des Volkes auch Könige sich unterwerfen müssen. Um dies Übel zu vermeiden, kann nichts Sichereres für den Staat erdacht werden, als dafs er die Frömmigkeit und den religiösen Kult allein in die Werke, d. h. allein in die Übung von Liebe und Gerechtigkeit setzt und über das Weitere jedem sein freies Urteil läfst. Die Beobachtung der israelitischen Geschichte zeigt weiter, wie nötig es ist sowohl für den Staat als auch für die Religion, der Obrigkeit die Entscheidung über Recht und Unrecht zuzugestehen. Denn wenn dies Recht selbst den göttlichen Propheten nur zum grofsen Schaden des Staates und der Religion zugestanden werden konnte, so wird es viel weniger denen einzuräumen sein, welche weder die Zukunft vorhersagen noch Wunder tun können (tr. theol.-pol. 18, 22—27).

Ist aber die von Christus geoffenbarte Religion die wahre, und ist die wahre Religion ein unveräufserliches Recht jedes einzelnen, so kann der Staat über die christliche Religion nur

insofern eine bestimmende Gewalt ausüben, als das Christentum äufserlich in die Erscheinung getreten ist. Dafs aber gerade bei der christlichen Religion der Konflikt zwischen der Staatsgewalt und den Vertretern der Religion allzeit vorhanden gewesen ist, liegt an der Art, wie das Christentum entstanden ist. Die ersten Verkündiger der christlichen Religion waren Privatleute, welche wider den Willen der Herrscher, deren Untertanen sie waren, privaten Versammlungen predigten, heilige Gebräuche einrichteten, die Verwaltung besorgten und lange Zeit hindurch selbständig ohne Rücksicht auf die Herrscher alles zu ordnen und zu bestimmen sich gewöhnt hatten. Als dann aber nach vielen Jahren die Religion anfing, Staatsreligion zu werden, mufsten die Kirchenmänner diese Religion, wie sie dieselbe festgelegt, die Kaiser selbst lehren. So konnten sie es leicht erreichen, dafs sie als Lehrer und Ausleger der Religion und aufserdem als Hirten der Kirche und gleichsam Gottes Stellvertreter anerkannt wurden. Und um die Könige an einem nachträglichen Ansichreifsen dieser Autorität zu hindern, verboten die Kirchenmänner den obersten Dienern der Kirche und dem obersten Ausleger der Religion die Ehe. Dazu kam aufserdem, dafs sie die Dogmen der Religion so zahlreich gemacht und mit der Philosophie so verquickt hatten, dafs ihr oberster Ausleger der oberste Philosoph und Theologe sein und sich mit sehr vielen unnützen Spekulationen abgeben mufste, was nur Privatleuten zuteil werden kann, die an Mufse Überflufs haben (19, 50—54). Die Ursache einer solchen Fülle von Dogmen aber liegt schon im Urchristentum vor. Selbstverständlich handelt es sich hier nicht um die hauptsächlich in moralischen Vorschriften bestehende Summa der von den Aposteln verkündeten Religion, die, wie die ganze Lehre Christi, von jedem leicht durch das natürliche Licht erlangt werden kann (11, 5), vielmehr um die Art, in der die einzelnen Apostel ihre Hörer über den Weg zum Heil belehrten. Hatten sie doch nicht nur die Fähigkeit empfangen, die Geschichte Christi prophetisch, d. h. mit *Bestätigung* durch Zeichen, zu verkünden, sondern auch die *Autorität*, in derjenigen Weise zu belehren und zu ermahnen, *die jeder für* die beste hielte. So weist Spinoza besonders *darauf hin*, wie Paulus sich bewufst gewesen sei, Apostel und

Lehrer der Heiden mit Glauben und Wahrheit zu sein, d. h. also nach Spinozas Auffassung teils die theologische fides universalis, teils, wo er Verständnis dafür voraussetzen konnte, die philosophische „Wahrheit“ lehren zu dürfen (11, 16). Und daſs jeder der Apostel einen besonderen Weg eingeschlagen und auf besonderen Fundamenten die christliche Religion aufgebaut hat, zeigt das Wort des Paulus Römer 15, 20, zeigt nicht minder ein Vergleich der Art, wie Paulus und Jakobus über die Werke lehren. In der Religion sind sie eins, in den Fundamenten verschieden. Diese Verschiedenheit war aber auch in damaliger Zeit unvermeidlich. Denn das Evangelium war den Menschen unbekannt, und so paſsten die Apostel, um nicht durch die Neuheit ihrer Lehre zu verletzen, dieselbe soweit wie möglich dem Verständnis ihrer Zeitgenossen an und bauten sie auf über den damals am meisten bekannten und angenommenen Grundlagen. So hat keiner der Apostel mehr philosophiert als Paulus, der berufen worden war, den Heiden zu predigen. Die übrigen Apostel, die den Juden, solchen Verächtern der Philosophie, gepredigt haben, paſsten sich wieder deren Geist an und lehrten die Religion ohne philosophische Spekulationen. Nun ist es zweifellos, daſs aus diesem Verfahren der Apostel, auf verschiedenen Fundamenten die christliche Religion zu erbauen, viele Streitigkeiten und Schismen entstanden sind. Von diesen ist die Kirche schon seit der Zeit der Apostel unaufhörlich geplagt worden und wird auch weiter in Ewigkeit geplagt werden, bis endlich einmal die Religion von den philosophischen Spekulationen getrennt und auf die sehr wenigen und einfachen Dogmen, welche Christus die Seinen gelehrt hat, zurückgeführt wird. Aber das liegt noch in weiter Ferne. — Glücklich wäre unsere Zeit, wenn die Religion nur einmal von allem Aberglauben frei wäre (11, 18—24).

Die schädlichen Folgen des Anspruchs der Priester, Ausleger der Religion zu sein, leuchten von selbst ein. Denn was kann die Staatsgewalt beschlieſsen, wenn ihr dies Recht bestritten wird? Nichts über Krieg und Frieden oder sonst irgend etwas, wenn sie auf den Ausspruch eines anderen warten muſs, der sie darüber belehrt, ob das, was sie für nützlich hält, fromm sei oder nicht. Ein klassisches Beispiel

dafür bietet die Geschichte des Verhältnisses von Papsttum und Kaisertum (19, 42—44).[1]) Und nicht nur die Geschichte vergangener Zeiten, sondern sicher auch die Beobachtung der kirchlichen Gegenwart hat Spinoza die Feder geführt, wenn er am Schlufs seines theol.-politischen Traktates (20, 44—46) schreibt: Wo man darauf ausgeht, den Menschen die Freiheit des Urteilens zu nehmen, wo die Meinungen der Streitenden, nicht aber die Gemüter, die allein sündigen können, vor Gericht gezogen werden, da werden Beispiele an ehrenhaften Männern statuiert, die eher als Martyrien erscheinen und die übrigen mehr erregen und mehr zum Mitleid, wenn nicht gar zur Rache bewegen, als abschrecken. Dann werden die schönen Künste und die Treue zu Grunde gerichtet, Schmeichler und Treulose werden begünstigt, und die Gegner triumphieren, weil ihrem Zorn nachgegeben worden ist und weil sie die Machthaber zu Parteigängern ihrer Lehre, als deren Ausleger sie gelten, gemacht haben. Infolgedessen wagen sie deren

[1]) Über die Papstkirche äufsert sich Spinoza besonders ausführlich in seiner Antwort an Albert Burgh (ep. 76, Vl. 417—421): Da wir nur an einem heiligen Leben erkennen, dafs wir in Gott bleiben und er in uns, diese Heiligkeit des Lebens sich aber ebensowohl in der römischen Kirche wie bei den Lutheranern, Reformierten, Mennoniten und Schwärmern findet, so folgt, dafs alle von der römischen Kirche aufgestellten Unterscheidungen von anderen Kirchen gänzlich überflüssig und folglich allein aus Aberglauben entstanden sind. Der Hinweis auf die Übereinstimmung so vieler Myriaden und auf die ununterbrochene bischöfliche Sukzession ist in Spinozas Augen nur eine Wiederholung des Liedes, das schon die Pharisäer gesungen. Diese rühmen sich mit ebensoviel Zuversicht ihres langen, ununterbrochenen Bestehens, ihrer von Gott empfangenen Überlieferung, ihres Besitzes des geschriebenen und ungeschriebenen Gottesworts, der bei ihnen geschehenen Wunder, ihrer Märtyrer. (Vergleich der römischen Kirche mit den Pharisäern auch tract. theol.-pol. 7, 38, 88.) — Der politischen und Vielen Gewinn bringenden Verfassung der römischen Kirche wird der Mohammedanismus als diejenige Religion gegenübergestellt, die noch geeigneter sei, das Volk zu täuschen und die Gemüter im Zaume zu halten. — Man soll nicht absurde Irrtümer Mysterien nennen, nicht das uns Unbekannte oder noch nicht Entdeckte mit dem als absurd Beweisbaren vermengen, und absurd sind die schrecklichen Geheimnisse dieser Kirche. — Aus der Kirchengeschichte ersieht man, wie falsch die Päpstlichen sehr vieles überliefern und durch welches Geschick und mit welchen Künsten der römische Pontifex erst sechshundert Jahre nach Christi Geburt die Herrscherstellung über die Kirche erlangt hat.

Autorität und Recht sich anzumafsen und erröten nicht sich zu brüsten, sie seien von Gott unmittelbar erwählt und ihre Beschlüsse seien göttlich, hingegen die der Obrigkeit menschlich, die also den göttlichen d. h. ihren Beschlüssen weichen müfsten. Jeder mufs erkennen, dafs dies alles dem Heil des Gemeinwesens völlig widerstreitet. So ist also nichts sicherer für den Staat, als dafs Frömmigkeit und Religion allein in der Übung der Liebe und Billigkeit gesehen und das Recht der Obrigkeit sowohl inbetreff der heiligen wie der profanen Angelegenheiten nur auf die äufseren Handlungen bezogen wird, dafs im übrigen jedem zugestanden wird, zu denken, was er will, und zu sagen, was er denkt.

Spinozas Deismus.

Ein Zeitgenosse Spinozas, Lambert van Velthuysen, urteilt über den Verfasser des theol.-politischen Traktats: non assurgit supra religionem Deistarum . . . . . . sed existimo vix ullum ex Deistarum numero tam malo animo, tamque callide et versute, pro pessima illa causa verba fecisse, quam huius dissertationis auctorem (Ep. 42, Vl. 336). Velthuysen geht schliefslich so weit, den ihm unbekannten Verfasser als Lehrer des reinen Atheismus hinzustellen (ep. 42, Vl. 346). In seiner Antwort auf diese Auslassungen weist Spinoza beides von sich (ep. 43, Vl. 347). Dafs ihm daran lag, sich zu reinigen von dem Verdacht, Deist oder (was damals oft dasselbe bedeutete) Atheist zu sein, ist begreiflich. Aber die äufserst geringe Beweiskraft der Gründe, die er zur Entkräftung jenes Vorwurfs beibringt (Vl. 347), und der Trieb, Spinozas religionsphilosophische Äufserungen irgendwie zu klassifizieren, regen den Gedanken an, ob es nicht doch berechtigt ist, Spinoza den Deisten beizuzählen. Dabei soll die Frage, ob Velthuysen rein in Kortholtscher Manier den, der über Gott nicht genau so dachte wie er selbst, als „Deisten und Atheisten“ bezeichnet oder aus sachlichen Gründen geglaubt hat, dafs gerade der Name „Deist“ eine wesentliche Seite des spinozischen Denkens hervorhebe, hier nicht erörtert werden.[1])

---

[1]) Die Entstehungsgeschichte des Begriffs „Deismus“ und „Deist“ liegt noch im Dunkeln. Was R. Eisler, Wörterbuch der philosophischen Begriffe[2],) unter „Deismus“ bringt, genügt hierfür nicht; R. Eucken, Geschichte der philosophischen Terminologie (1879), vermag nur zu sagen, dafs „Deist“ bis ins 16. Jahrhundert zurückreicht (S. 172, vgl. auch Anm. 3 derselben Seite). Die Schrift des Kartesianers Marin Mersenne, deren sich Velthuysen (Vl. 336) erinnert, gibt vielleicht weitere Fingerzeige. Über sie einiges bei Lechler, Geschichte des englischen Deismus, S. 35[1]).



Wir untersuchen nur, ob der Begriff des Deismus, wie er aus der Geschichte dieser Bewegung sich ergibt, auf Spinozas religionsphilosophische Anschauungen Anwendung finden kann.

Die Verwunderung darüber, dafs der Pantheist Spinoza Deist sein soll, schwindet, wenn wir die vielverbreitete Meinung ablegen, als ob der Deismus vor allen Dingen eine „Gottesphilosophie“ sei. Die Geschichte des Deismus zeigt, dafs es den Deisten in erster Linie um eine Religionstheorie zu tun war. Mannigfaltige Gottesvorstellungen konnten sich so mit dem eigentlichen deistischen Gedanken verbinden, mit dem Versuche nämlich, alle positive Religion zu messen nach einer „natürlichen Religion“, die gewonnen wurde durch ein freies Denken, bei dem man absah von allem Geschichtlichen, einer natürlichen Religion, deren wichtigste Seite immer die Sittlichkeit blieb.[1])

An Berührungen im einzelnen fehlt es zwischen Spinoza und den Anfängern des Deismus: Pierre Charron (1541—1605), Herbert von Cherbury (1581—1648) und Thomas Hobbes (1588—1679) nicht. Die scharfe Trennung zwischen wahrer Religion und Aberglaube, die Spinoza vollzieht, findet sich bei Charron,[2]) die Ableitung des Aberglaubens aus der Furcht bei dem genannten[3]) wie bei Hobbes[4]). Nach Charron betrachten die bestehenden Religionen Gott als Despoten[5]), nach Spinoza sehen die, welche nicht zur Erkenntnis Gottes durchgedrungen sind, in Gott einen Fürsten, der Gesetze vorschreibt[6]). Dafs man grofsen Eifer angewendet hat, um durch äufseren Kult die Religionsvorschriften den Menschen besonders eindringlich zu machen, dafs die unwissenden Menschen sich Geschöpfe ihrer eigenen Phantasie zu Göttern machen und sich je nach ihrer Eigenart verschiedene Weisen des Gottesdienstes ausdenken, lesen wir bei Spinoza wie bei Hobbes[7]). Christus hat keine neuen Gebote gegeben; „er hat nur den Rat gegeben, diejenigen zu befolgen, denen wir unterworfen sind, d. h. die Gesetze der Natur, und die Gesetze unserer Souveräne“, so lehrt Hobbes[8]).

---

[1]) Dafs die metaphysiche Frage über das Verhältnis Gottes zur Welt den Deisten keineswegs im Vordergrunde stand, hat Lechler (a. a. O. 459, vgl. auch 371) gezeigt.

[2]) Lechler a. a. O. 33. [3]) Lechler 33. [4]) Lechler 83. [5]) Lechler 33. [6]) S. 47. [7]) Spinoza: S. 30, 33; Hobbes: Lechler 85, 83, 84. [8]) Lechler 92.

Die katholische Religion, welche Christus lehrte, war neu nur rücksichtlich der Menschen, welche sie nicht kannten; er hat die wahre Art der Gesetze gelehrt: so Spinoza[1]). Die Schrift Alten und Neuen Testaments hat nach Hobbes denselben Zweck, den ihr Spinoza zuschreibt: die Menschen zum Gehorsam gegen Gott zu bekehren[2]). Die wahre Religion, welche dem menschlichen Geist eingeschrieben ist, heifst die katholische bei Spinoza wie bei Herbert[3]); beide Denker fassen sie in wenige Hauptsätze zusammen. Über das Verhältnis des Staates zur Religion denken Hobbes und Spinoza ähnlich[4]).

Entscheidend aber dafür, dafs wir Spinozas Religionsphilosophie als Deismus bezeichnen dürfen, ist doch wohl die Grundrichtung seiner Religionstheorie. Spinoza stellt, ebenso wie der Deismus, allen positiven Religionen gegenüber die „Vernunftreligion", die, weil aus der allgemeinen menschlichen Natur ableitbar, allen Menschen gemeinsam ist. Nach ihr bemifst er jede geschichtliche Religion, und das Höchste, was er von einer geschichtlichen Religion zu rühmen weifs, ist dies, dafs sie übereinstimmt mit dem „universalen göttlichen Gesetz".

Die Gedanken, in denen sich die Religionstheorie Spinozas von den anderen deistischen Konstruktionen einer natürlichen Religion unterscheidet, sind aus dieser Abhandlung unter Heranziehung jener Schriften bald ersichtlich. Es ist nicht zu verkennen, dafs die Gestaltung des spinozischen Religionsbegriffs im Vergleich zu jenen eigentümlich bedingt ist einmal durch die gründliche sprachliche und historische Kenntnis des Alten Testaments, die unseren Philosophen vieles schärfer erkennen und formulieren liefs, als die meisten seiner Zeitgenossen es vermochten, sodann durch den starken Einflufs, den Spinozas erkenntnistheoretische Unterscheidung von imaginatio und ratio und sein Gottesbegriff wie auf alle Teile seiner Ethik so auch auf seine Religionsphilosophie ausgeübt haben.

---

[1]) S. 52f., 54. [2]) Hobbes: Lechler 88; Spinoza: S. 48. [3]) Spinoza: S. 51; Herbert: Lechler 53. [4]) Spinoza: S. 62, 64; Hobbes: Lechler 97, 99.

Inhalts-Verzeichnis.

Druck von Ehrhardt Karras, Halle a. S.

ABHANDLUNGEN
ZUR
PHILOSOPHIE
UND IHRER GESCHICHTE

HERAUSGEGEBEN

VON

BENNO ERDMANN

VIERUNDZWANZIGSTES HEFT

DR. HERMANN HADLICH

HEGELS LEHREN ÜBER DAS VERHÄLTNIS VON RELIGION UND PHILOSOPHIE

HALLE A. S.
VERLAG VON MAX NIEMEYER
1906

HEGELS LEHREN

ÜBER DAS

VERHÄLTNIS VON RELIGION UND PHILOSOPHIE

VON

DR. HERMANN HADLICH

HALLE A. S.
VERLAG VON MAX NIEMEYER
1906

Vorwort.

Auf die für die vorliegende Arbeit benutzte Literatur habe ich in den Anmerkungen durch vgl. verwiesen. Nur die fortlaufenden Zitate aus Hegel sind in den Text verlegt worden. Mit cf. habe ich auf frühere Abschnitte dieser Arbeit Bezug genommen.

In der Arbeit selbst suchte ich jede äufsere Kritik von „meiner Meinung“ oder „dem heutigen Stand der Wissenschaft aus“ zu vermeiden; nur die immanente Kritik, die jeder Darstellung anhaftet, habe ich bewufst geübt. Ich habe versucht, nicht über Hegels Gedanken etwas zu sagen, sondern diese wiederzugeben. Wenn im zweiten Teil Kant, Fichte und Schelling ihrer Bedeutung nach gegenüber Jakobi, Schleiermacher und Hölderlin nicht genügend gewürdigt scheinen, so liegt das daran, dafs ich jene, deren inneres Verhältnis zu Hegel je in einer besonderen Arbeit betrachtet werden müfste, nur aus Hegels Worten behandelt habe.

Inhaltsangabe.

Seite

II. Abschnitt.

Einleitung.

Will man die Ideenkreise, aus denen heraus Hegels System historisch zu verstehen und zu beurteilen ist, kurz charakterisieren, so sind die objektiven Gedankenzusammenhänge seiner Zeit und seine subjektiven Neigungen, sowie seine eigene geistige Tat zunächst zu trennen. Wenn auch grofse Geister in jeder Umgebung grofs werden, ist es doch für das historische Verständnis unerläfslich, festzustellen, woraus sie erwuchsen und sich innerlich befreiten.

Noch herrschte in den ersten Jahrzehnten während des Heranwachsens Georg Wilhelm Friedrich Hegels[1]) die Aufklärung, als deren Ausgangspunkt Locke, für Deutschland aufser ihm auch Leibniz anzusehen ist. Denn der Streit um einzelne Punkte der Leibnizischen Philosophie und die Übertragung des Leibniz-Wolffischen Systems auf andere Disziplinen unter dem umbildenden Einflufs französischer und englischer Theorien beherrschte die philosophische Bewegung in Deutschland bis in das zweite Drittel des achtzehnten Jahrhunderts. Die eklektische Popularphilosophie und der theologische Rationalismus, neben dem der Pietismus zurücktrat,[2]) standen gleicherweise unter dem Einflufs jener Kämpfe, ohne dafs neue Errungenschaften hervorgetreten wären. In dieser Aufklärung, die in Deutschland infolge der wirtschaftlichen und politischen Verhältnisse einen mehr kleinbürgerlichen Charakter besafs und zweitens auf Grund des Einflusses der Reformation speziell auf die deutsche geistige Entwicklung, sowie eines metaphysischen Zuges des deutschen Geistes, wenn man so sagen darf, einen

[1]) Geb. 27. August 1770.

[2]) Vgl. B. Erdmann, Martin Knutzen und seine Zeit (1876), S. 55 ff., 127.

stark theologischen Anstrich hatte, wurde diejenige geistige Bildung ungemein verbreitet, die das siebzehnte Jahrhundert in grundlegenden Systemen ausgesprochen hatte. Was der neuen Epoche an tieferem Gehalte abging, ersetzte sie durch eine — oft gar zu ermüdende — Breite, der aber die allgemeine Ausbreitung der Ideen entsprach.

Das Hervorheben des Individualismus mit völliger Unterschätzung der historischen Beziehungen des einzelnen zu seiner Zeit und der Vergangenheit, das Streben nach vernünftig eingesehenen, das heiſst natürlichen Grundsätzen, mit denen Tugend und Glück von selber verbunden schienen: Diese Gedankenrichtungen gingen Hand in Hand mit einem empiristischen Widerstreben gegen jeden Dogmatismus, mit einem Kampfe gegen Aberglauben und Phantasie. Hatte Wolff die Annahme einer prästabilierten Harmonie fallen lassen, hatten Rüdiger und Knutzen und neben ihnen Gottsched und Ernesti in der Philosophie die Theorie des physischen Einflusses verfochten, so erfreute sich der physikotheologische Beweis[1]) für die Existenz Gottes besonderer Beachtung und Ausbildung.

In diese eklektische Popularphilosophie und ihre Ideen arbeitete sich Hegel mit erstaunlichem Fleiſse des Exzerpierens während seiner Stuttgarter Gymnasialzeit ein. In der Philosophie im engeren Sinn waren es Sulzer und Mendelssohn, denen erst auf dem Tübinger Stift Locke, Hume und Kant (1789 die Kritik)[2]) folgten, in der Moral Garve und Ferguson, in der philosophischen Geschichte Meiners, in der Psychologie Campe, in der Ästhetik Dusch, Engel und Eberhard, der Kantgegner, in der Germanistik Gottscheds deutsche Sprachkunst, die er fast ganz oder partienweise abschrieb. So fuſste der künftige Philosoph noch in Gedankenkreisen, die einem nüchternen Zuge in seinem eigenen Wesen entsprachen, und die ihm innerhalb der diese Kreise nun verändernden Folgezeit eine selbständigallseitige Stellung gaben.

Von den Vorboten dieser Folgezeit waren es vornehmlich zwei, die bestimmend für Hegel wurden: Der Neuhumanismus

---

[1]) Vgl. Hegels Empörung gegen ihn im: „Tagebuch der Alpenreise" (bei Rosenkranz, Leben Hegels, Anhang S. 481).

[2]) Rosenkranz, Hegels Leben, S. 10 f. Vgl. Thaulow, Hegels Äuſserungen über Erziehung und Unterricht (Kiel 1854). 3. Teil.

und die beginnende Literaturblüte. Die philologische Kultur, die den Mittelpunkt der Lateinschulbildung auszumachen anfing, nachdem sie Gefsner, Ernesti und Heyne in neue Bahnen gelenkt hatten — in Göttingen haben sich später Fr. A. Wolf, die Humboldt und die Schlegel ausgebildet — durchdrang Hegel völlig; er stand seinen Zeitgenossen an einseitiger Griechenbegeisterung im Gegensatz zu dem internationalen Kosmopolitismus der Aufklärung in keiner Weise nach, wenn er auch deutsches Nationalgefühl, wie es aus jeder Renaissance mit entspringt, damals nicht praktisch entwickelt hat. Er ergänzte das Studium des Altertums, dessen Historiker — Thukydides —, Dichter und Philosophen er ebenso exzerpierte, wie die Tagesliteratur, durch das Studium der Mathematik, allerdings nur nach den Schriften Kästners, dessen wolffisch gehaltene Schrift über Leibniz' Determinismus 1770 von der Berliner Akademie preisgekrönt war; er ergänzte es weiter durch Eindringen in die neue Literatur, welche die kalte Buchgelehrsamkeit der Aufklärung siegreich bekämpfte.

Hippel stand zwar noch ganz in der Aufklärung, und Wieland, den Hegel über Horaz exzerpierte, sowie Klopstock, die beiden Anhänger der Züricher Gegner Gottscheds, gaben ihr gegenüber nichts positiv Neues. Sie bereiteten aber doch die stürmisch-drängerische Reaktion gegen die trockene Regelhaftigkeit vor, eine Reaktion, die ebenso an Rousseau anknüpfte, wie Kant von diesem Denker sich mafsgebend gefördert fühlte. Der politischen Parallelerscheinung dieses Strebens, der französischen Revolution hat Hegel als einer der Begeistertsten unter den Tübinger Studenten zugejubelt, wie denn überhaupt „Freiheit" ein grundlegendes Ideal für ihn war. Mehr als Wieland und Klopstock, der sich doch „in die schwüle Enge der religiösen Empfindsamkeit fügte",[1]) gab ihm Lessing, dessen Gestalten alle das Gepräge der sittlichen Selbständigkeit trugen und diejenige „Humanität" vertraten, die der grofse Kritiker als Theologe und Philologe forderte. Noch unmittelbarere Wirkung aber übte auf Hegel wie auf Hölderlin ihr Landsmann Schiller, dessen Dramen Ideengehalt und Formsicherheit auf das Anziehendste verbanden.

---

[1]) *Dilthey*, Leben Schleiermachers, I, S. 156.

Schlofs sich Hölderlin Schillerscher Dichtweise an, so folgte Hegel dem Studiengange des Dichters, der sich, nachdem Lessing und Kant, Herder und Goethe dem geschichtlichen Bedürfnis im Gegensatz zur Aufklärung schon gerecht geworden waren, in die Historie neben der kantischen Transcendentalphilosophie einarbeitete. Auf beiden Gebieten hat Hegel viel von Schiller gelernt, auf beiden fortarbeitend mehr als alle Vorgänger geleistet. Zu der Vorliebe für das Griechentum als Vorbild der Menschheit und der Begeisterung für die Freiheit kommt hiermit das Interesse an der philosophischen Bewegung, die er dann persönlich weiterführte. Damit wären die objektiven Ideenkreise angedeutet, aus denen Hegels System hervorging.

Wichtiger vielleicht, aber auch schwerer zu bestimmen, sind die subjektiven Anlagen, die Hegels Stellungnahme bedingten. Natürlich mufsten sie einmal, wie angeführt, den zeitlichen Einflüssen entgegenkommen. Daneben hat man das „Zurücktreten des Willensmomentes gegen den theoretisch-kontemplativen Zug in seinem gesamten Geistesleben“ und den „Glauben an die vernünftige Denkkraft als eine göttliche Gabe“ als allgemeine Momente charakterisiert,[1]) ohne die „der Werdegang des Philosophen“, allein aus zeitgenössischen Einwirkungen, unverständlich bliebe. Wir werden diese Behauptungen später zu prüfen haben, da es sich hier nur um den Hintergrund für das System, nicht um eine Entwicklungsanalyse handelt. Es ist aber hinzugefügt worden, dafs ohne jenen Glauben „es völlig unverständlich wäre, wie Hegel sich dem Kritizismus Kants hätte entziehen können“ . . . solange er noch „mitten im Werden stand“. Dafs dies geschah, liegt m. E. nicht so sehr im Persönlichen, obwohl Hegels originale Denkernatur sich eben hierin zeigt, als im sachlichen Fortschritt der kantischen Philosophie und in Hegels theologisch-philosophischen Studien. Hierauf mufs etwas näher eingegangen werden; denn das unbedingte Aneignen des kantischen Standpunktes des transcendentalen Idealismus, und der Fortschritt von hier aus über Kant selber hinaus, kann fast als das Wesentlichste für das Verständnis Hegels bezeichnet werden. Konnte bisher nur gesagt werden, dafs er die mannigfachen Einflüsse

---

[1]) Ott, Die Religionsphilosophie Hegels (1904), S. 10. 9.

der Epoche sich assimilierte, so ist die Fortführung der Philosophie seine eigentliche Tat.

Kant war von pietistischen Anschauungen und humanistischen Studien gekommen, als Martin Knutzen seine Interessen auf Naturwissenschaft und Philosophie lenkte. Durch Vertiefung in beide Gebiete näherte er sich, jeden Dogmatismus verlassend, dem Empirismus, und da dieser bei Knutzen mit dem Rationalismus in unausgeglichenem Zwiespalt lag,[1]) schritt er zur skeptischen Methode fort, die „auf Gewifsheit dadurch ausgeht, dafs sie in redlichem Streite den Punkt des Mifsverständnisses zu entdecken sucht".[2]) Diese Methode, welche die Antinomien, „die wohltätigste Verirrung, in die die menschliche Vernunft je hat geraten können"[3]) aufsucht, führte ihn zum transcendentalen Idealismus, der sie auflöst. Durch Humes Einflufs, Leibniz' Nouveaux essais und die Einsicht in die mathematischen Lehren mag diese „Umkippung" befördert sein; das Antinomienproblem, „zuletzt die Bedingung für die ganze Kritik der reinen Vernunft",[4]) sowie der Gebrauch der Vernunft überhaupt wurden auf das Gebiet möglicher Erfahrung beschränkt. Auf dem transcendentalen Idealismus, dem zufolge wir die Erscheinungen insgesamt als blofse Vorstellungen und nicht als Dinge an sich selbst ansehen,[5]) baut sich die Grenzbestimmung der Analytik und die dem entsprechende der Dialektik auf, und der kritische Idealismus behauptet nun „die Existenz des transcendentalen Gegenstandes und seine Kausalität zugleich mit seiner Unerkennbarkeit".[6]) Damit wird der mundus intelligibilis und die Ideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit als „zum Wissen garnicht nötig",[7]) vom mundus sensibilis, damit wird unendliches Denken und endliches Wissen, Glauben und Philosophie scharf geschieden.

Gegen diese Scheidungen treten Kants Nachfolger auf. Das Antinomienproblem und die geheime Dialektik der Vernunft,

---

[1]) B. Erdmann a. a. O., S. 130 ff.
[2]) Kant, Kritik der reinen Vernunft[2], S. 451.
[3]) Kant, Werke V, S. 112.
[4]) B. Erdmann, Einleitung zu Kants Reflexionen II, S. XXVIII.
[5]) Kant, Kritik der reinen Vernunft[2], S. 519.
[6]) B. Erdmann, Einleitung zu Kants Prolegomena (1878), S. LXIV.
[7]) Kritik der reinen Vernunft, S. 827.

die sich wider Willen offenbart,[1]) war auch für sie der Kernpunkt. Wenn aber Kant, wie angeführt, von Mifsverständnis und Verirrung sprach und fragte, ob das Bestreben der Vernunft, den Erfahrungsgebrauch zu überschreiten, blofs auf spekulativem oder einzig und allein auf praktischem Interesse beruhte,[2]) so genügten diese theoretischen Fragestellungen seinen Schülern nicht mehr bei einer Lehre, die wie die christliche auch, in praxi den Menschen als freies Geisteswesen über die Welt erhob, ohne ihn daraus zu lösen, und das ausgesprochene Interesse hatte, die Wahrheit der Religion dem denkenden Geiste zu vermitteln. Alle spekulativen Nachfolger Kants warfen sich auf die theoretische Erforschung des mundus intelligibilis, und sie fanden dafür einen Ausgangspunkt an Spinoza, der gerade damals (1785) in den Jakobi-Mendelssohnschen Briefen über Lessings Spinozismus, „wie aus dem Grabe neben Kants transcendentalen Idealismus getreten war; und es schien, als sollte er des Lebendigen Herr werden“.[3]) Jakobi schlofs sich, soweit er sonst Spinoza verurteilte, gegen Kant der unmittelbaren Gewifsheit von der Existenz eines absoluten unendlichen Wesens an. Der junge Schleiermacher verwarf,[3]) in kantisch-kritischem Geiste die Analytik fortsetzend, die Anwendung der Kategorie der Kausalität auf die Noumena. Fichte, Schelling und Hegel aber, in der Grundlage des transcendentalen Idealismus und der praktischen Freiheitslehre einig, und, besonders die Schwaben, von religiösem Interesse erfüllt, setzten die Dialektik zunächst, dann überhaupt Kants Werk — „den Unterbau zu einer wissenschaftlichen Metaphysik“[4]) — dankbar[5]) und eifrig, in ihrem Geiste fort. Denn „es war ein gebildetes Volk ohne Metaphysik“.[6]) Darin, dafs man sie nun wieder trieb, liegt der sachliche Fortschritt der Philosophie. Auch Schopenhauer, der sich später mit einem gewissen Rechte

---

[1]) Prolegomena[1], S. 146. — Reclam (Schulz), S. 125.

[2]) Kritik der reinen Vernunft[2], S. 825.

[3]) Dilthey, Leben Schleiermachers, I, S. 148/9.

[4]) Kant, Werke VIII, S. 533.

[5]) Vgl. Briefe von und an Hegel I, S. 17.

[6]) Hegel, Werke III, S. 4 (1812). Paulsen (vgl. Kant[3], 1899 S. 245) entnimmt der Stelle, dafs Kant die Metaphysik umgebracht haben soll, und verteidigt ihn hiergegen.

den einzigen wahren Kantianer nannte, da er die Lehre vom Erscheinungscharakter der Körperwelt streng festhielt und die von der engen Beziehung des Willens zum Übersinnlichen geistvoll, wenn auch einseitig ausbaute; war Metaphysiker. Kant hatte die Autonomie des sittlichen Willens gelehrt; Fichtes stolzes Selbstbewufstsein beruhte auf derselben; unwiderstehlich zog die kraftvolle Lehre des „Moses seiner Nation" einen Hölderlin an; Schopenhauer hat sie der Metaphysik des Willens umgestaltend zu Grunde gelegt. Aber er wufste den Zusammenhang seines Systems mit den Philosophien seiner Zeit — unter denen Herbart und Fries noch zu Schleiermacher treten — zu verbergen. Die Differenzen hob er scharf hervor, aber die Problemlage seiner Zeit[1]) fühlte er nur — sein Verhältnis zum Christentum ist ein sehr interessanter Punkt —, er erfafste sie nicht, wenn er den so beneideten und verhafsten „Unsinnschmierern" Schelling und Hegel vorwarf, sie „reden überhaupt nur von Gott, als wäre Philosophie Theologie und suchte nicht Aufklärung über die Welt, sondern über Gott".[2])
So stand der Frankfurter Pessimist allein und fand erst in einer Zeit Anerkennung, die die Beschäftigung mit dem Absoluten so satt hatte, dafs sie ganz in die Mannigfaltigkeit der Dinge aufging. Ist aber Schopenhauer auch ein Metaphysiker, so ist er eben doch kein spekulativer Philosoph, wie sie zunächst die Entwicklung der Dinge zur Herrschaft brachte.

Die Spekulation erstreckte sich auf das Absolute auf Grund einer bestimmten Methode. Wenn schon Kant die Wahrheit im Widerspruch aufsuchte, und etwa weder Leibniz noch Cartesius durchaus des Irrtums beschuldigen wollte, sondern es für eine Verteidigung der Ehre der menschlichen Vernunft gewissermafsen erklärte,[3]) „wenn man sie in den verschiedenen Personen scharfsinniger Männer mit sich selbst vereinigt, und die Wahrheit, welche von der Gründlichkeit solcher Männer niemals gänzlich verfehlt wird, auch dann herausfindet, wenn sie sich gerade widersprechen", so machte Hegel dies zum Prinzip. Er nahm zunächst dieselbe Stellung zu Kant

[1]) Fichte, Nachgelassene Sonette: Nichts ist denn Gott, und Gott ist nichts denn Leben.

[2]) Satz vom Grunde, Kap. 4 § 2 (Grisebach-Reclam) III, S. 54.

[3]) Kant, Werke I, S. 145.

selber, zu Fichte und Schelling ein. Die Vereinigung des Getrennten wurde sein Hauptaugenmerk und der eigentliche Angelpunkt seines Systems. Im Anschlufs an seine theologischen und historischen höchst umfangreichen Studien und Entwürfe in Bern, — neben denen das Kantstudium weiterging und Fichtes und Schellings wissenschaftlich-akademische Taten von ihm verfolgt wurden — hatte Hegel zunächst das religiöse Bewufstsein vom Zusammenhange alles Lebens in der Liebe als Aufhebung aller Trennung gefafst.[1]) Der Schmerz der Entgegensetzung erfüllte ihn wie Hölderlin. Aber er blieb nicht bei dieser Lösung stehen, er vermochte nicht die Gegensätze irgendwo aufgelöst und abgetan zu finden, sondern erkannte sie in dem dialektischen Fortschritt der Begriffe wieder, dem Fichte nachging. Nicht starr einander gegenüberstehend, auch nicht in eins verschmelzend, bilden die Begriffe vielmehr einen lebendigen, den Widerspruch enthaltenden, äufsernden und aufhebenden Zusammenhang. Mit diesem Prinzip, diesem Gesetz in der Bewegung des Lebens und Denkens suchte Hegel das Wesen des Absoluten, das Fichte überhaupt nicht und Schelling nicht methodisch erreichte; er wandte es auf das Verhältnis von Religion und Philosophie an. Unsere Aufgabe ist es, zuerst die Bestimmung dieses Verhältnisses in seinem System darzulegen, sodann sie in seinen Auseinandersetzungen mit anderen Denkern zu beleuchten.

---

[1]) Dilthey, Erlebnis und Dichtung IV, S. 342: Hölderlin.

I. Abschnitt.

„Selbst eine weitgehende systematische Befangenheit ist mehr dazu angetan, die wesentlichen Gedanken eines Inbegriffs von Lehrmeinungen zu Tage zu fördern, als die sachliche Unkunde derjenigen, denen die Philosophie in der Geschichte aufgeht."

1. Kapitel.

§ 1. Wer an Hegels System herantritt, steht einem geschlossenen Bau gegenüber, den er nicht von einem Ende beginnend durchwandern kann, um sich dann einen fortlaufenden Rechenschaftsbericht zu geben; sondern in den Geist und Zusammenhang dringt er erst ein, wenn er das Prinzip erfafst und einzelne Teile aus diesem Prinzip heraus verstanden hat. Die Anwendung seines Prinzips im Kleinen zeigend hat Hegel seinem System einen Vorbau aufgerichtet: Die Phänomenologie des Geistes, die „Darstellung des erscheinenden Wissens."[1]) Er gibt darin allerdings nicht eine Darlegung seiner Methode, oder seines Prinzips, denn „die Methode ist nichts anderes als der Bau des Ganzen in seiner reinen Wesenheit aufgestellt";[2]) er gibt auch nicht ein Präludium[3]) oder eine Propädeutik zur Einführung in sein System, „nicht das, was man unter einer Anleitung des unwissenschaftlichen

[1]) Werke II, S. 61 und 591. Vgl. abweichend Kuno Fischer, Hegel I, S. 432.

[2]) Werke II, S. 36. Die Seitenzahlen werden weiterhin im Text zitiert.

[3]) Windelband, Geschichte der neueren Philosophie II, S. 315. Michelet, Einleitung zu Hegels Werken I, S. XLVI.

Bewufstseins zur Wissenschaft sich vorstellt" (II 21). Vielmehr die begriffliche Erkenntnis des Werdens des Geistes: der notwendige Weg, den der Geist in Zeit und Wirklichkeit durchläuft, bis er sich als Geist weifs, bis er als seinen Inhalt diese „unmittelbare Einheit des Sichselbstwissens" (II 588) erkannt, bis er den Begriff gewonnen hat, d. h. Wissenschaft ist: Das ist der Inhalt der Phänomenologie. — Mit anderen Worten: das Dasein des Geistes ist der Anfang; das Bewufstsein ist das unmittelbare Dasein des Geistes. Die Erfahrung, die das Bewufstsein macht, ist nun der Inhalt dieses ersten Teils der Wissenschaft, „der eigentlich die Einleitung ist".[1]) Wissenschaft ist dieser Vorbau zum System trotz seines einleitenden Charakters, weil er die „vollständige Weltlichkeit des Bewufstseins in ihrer Notwendigkeit umfafst" (II 27). Aus dem Element des unmittelbaren Daseins erhebt sich der Geist in dieser Selbsterkenntnis in das Element des Wissens. Weil dieser Weg in ihr genommen ist, weil der Philosoph nunmehr — in Logik und Encyklopädie — nur im System des Daseins der Wahrheit, nicht mehr in seiner Entwicklung sich zu bewegen braucht, ist die Phänomenologie allerdings in gewissem Sinne als Einführung zu gebrauchen, wie eben jede Ausführung eines Systemteils Einführung ist[2]). Das Wissen findet hier sich selbst; und nur im Reich der Wissenschaft, wo die reinen, lebendigen Begriffe die Gegenstände sind, sind nun die Ausgangspunkte analog dem phänomenologischen zu nehmen. Ist die Phänomenologie aber die Entwicklung des Geistes von der sinnlichen Gewifsheit bis zum absoluten Wissen, von der Stufe des Ansich-wirklichseins bis zu der des sich als Geist-wirklich-wissens, so stellt sie die Selbstbewegung, die Realisierung eines Begriffes dar. Wenn man sich klar gemacht hat, was Hegel unter Begriff versteht, wird man hier nicht von einem „buntschillernden Gewebe von erkenntnistheoretischen und psychologischen, dazu philosophiegeschichtlichen und kulturhistorischen Fäden" sprechen können,

[1]) Hegel an Schelling, Briefe I, S. 102.

[2]) Vgl. die abweichend-ähnliche Auffassung Georg Lassons, Einleitung in Hegels Encyklopädie (1905), S. LVIII und S. LII. Auch Baillie, Hegels Logic (1901), S. 210 u. a., erschöpft den Zusammenhang und das Verhältnis von Phänomenologie und System nicht.

deren „Wechsel absichtlich verdeckt“ wird.[1]) Vielmehr wäre erst herauszuarbeiten, wofür Hegel das Wort Begriff verwendet, und dann seine Darstellung aus ihr selbst heraus zu beurteilen. Das mag einer späteren Arbeit vorbehalten bleiben. Hier bedurfte es dieser Erinnerung, um das Vorkommen der Religion an verschiedenen Stellen der Phänomenologie nicht falsch zu erklären. Es liegt in der Notwendigkeit der begrifflichen Entwicklung — nach Hegel —, die vom Bewufstsein, zum Selbstbewufstsein, weiter zur Vernunft und zum Geist fortschreitet, dafs die Religion, als das Bewufstsein des absoluten Wesens überhaupt, öfters auftritt; als Selbstbewufstsein des Geistes nimmt sie dann noch ihren besonderen Platz im Entwicklungsgange ein. Der Gang ist folgender.

§ 2. Von der sinnlichen Gewifsheit des einzelnen kommt das Bewufstsein über die Wahrnehmung des einfachen Zusammen zum Gedanken eines Allgemeinen, des Wesentlichen, und wird, „insofern es Verstand ist, Bewufstsein des Übersinnlichen oder Inneren“ (II 492), eines Jenseits: Die einfachste Beziehung des Bewufstseins zu dem absoluten Wesen. Aber der Verstand mufs erkennen, dafs das Entgegengesetzte nur Eines von Zweien, dafs das Andere, das er betrachtet, schon in ihm unmittelbar vorhanden ist (121); dafs also das ihm, dem Verstande gegenüberstehende Extrem, das Innere, mit ihm zusammenfällt. „Es zeigt sich, dafs hinter dem sogenannten Vorhange, welcher das Innere verdecken soll, nichts

[1]) Windelband a. a. O. II, S. 315 ff. Auch Ott, Religionsphilosophie Hegels, S. 24. — Diese Anschauung geht bis auf Haym, ‘Hegel und seine Zeit‘ zurück, wo es (S. 232 f. 241. 240) heifst: „In der unter der Hand vor sich gehenden Konfundierung der psychologischen und weltgeschichtlichen Entwicklungsstufen besteht der auszeichnende Charakter der Phänomenologie“, in der „ein Weg des Beweises erkünstelt wird, der weder der philosophische noch der historische ist.“ Falkenberg, Geschichte der neueren Philosophie (1898), S. 403—16, spricht ebenso von der „reizvollen Vermengung psychologischer und geschichtsphilosophischer Gesichtspunkte, unter denen Hegel die Genesis der philosophischen Erkenntnis beschreibt“. Aber auch G. Lasson a. a. O., S. LVII sieht die Phänomenologie an als bestimmt „durch die psychologische Entwickelung des Individuums und durch die geschichtlich-ethische Entwickelung der empirischen Menschheit“. Anders Rosenkranz’ Darstellung (Hegels Leben, S. 205).

zu sehen ist, wenn wir nicht selbst dahintergehen“ (II. 126).[1]) So erwächst das Selbstbewufstsein als „der Wendungspunkt, auf dem das Bewufstsein aus dem farbigten Scheine des sinnlichen Diesseits und aus der leeren Nacht des übersinnlichen Jenseits in den geistigen Tag der Gegenwart einschreitet“ (II 135). In der Entwicklung dieser Zusammenhänge ist sowohl Hegels Richtung auf das Reale, zeitlos Gegenwärtige, wie die Art und Weise seiner Vernunftlogik schon zu erkennen.

Das Selbstbewufstsein findet nun seine Befriedigung nur in einem andern Selbstbewufstsein.[2]) Dies Gebundensein findet seinen Ausdruck im Verhältnis von Herr und Knecht; es löst sich bei der Arbeit in die Freiheit des Denkens. Durch die Arbeit, die den Gegenstand bildet und formt, kommt das dienende Bewufstsein zur Anschauung seines selbständigen Seins. Der Gegenstand wird vom Bewufstsein unterschieden, aber nur als vom Bewufstsein gesetzt. Diese Beziehung ist das Denken des freien Selbstbewufstseins. Im Denken aber mufs sich das Bewufstsein als zufälliges und einzelnes erkennen, und es stellt sich einem Unwandelbaren gegenüber: die Beziehung des Selbstbewufstseins zum absoluten Wesen, — einem Unwandelbaren, das doch wieder sein Unwandelbares ist. Es erfährt also als unglückliches Bewufstsein den Schmerz, stets in sich zurückzufallen. „Aber an beides, das Gefühl seines Unglücks und die Ärmlichkeit seines Tuns, knüpft sich das Bewufstsein seiner Einheit mit dem Unwandelbaren“ (II 165). Denn es ist unglücklich nur in Beziehung auf das Unwandelbare, und „das Tun ist nur als Tun des Einzelnen überhaupt Tun“ (168). Damit, mit der Gewifsheit des Bewufstseins, in

---

[1]) Dafs diese phänomenologische Betrachtung vor der Darstellung der Religionsphilosophie nötig ist, wird durch heutige Anschauungen bezeugt, wenn etwa Deussen (Archiv f. Gesch. d. Philos. III, S. 155, [1889]) Hegels System als irreligiös brandmarkt, weil „als Grundlage der Religion nur ein System dienen kann, welches diese ganze Welt mit aller ihrer Gottherrlichkeit als Mâyâ, *εἴδωλα*, ‘Erscheinung’ behandelt, hinter der erst das wahre, ewige Wesen der Dinge liegt, nach welchem das metaphysische Denken wie das religiöse Gefühl ihre Arme ausstrecken.“ !

[2]) Vgl. Fichte, Naturrecht (1796): Zur Selbstbestimmung kann das Ich nur durch andere Vernunftwesen sollizitiert werden.

seiner Einzelheit alle Realität zu sein, wird die Vorstellung der Vernunft erreicht.

Die verschiedenen Gestalten dieser Bewufstseinsstufe zu entwickeln, gehört nicht hierher, denn alle diese „eigentümlichen Gestalten der Vernunft haben keine Religion, weil das Selbstbewufstsein derselben sich in der unmittelbaren Gegenwart weifs oder sucht“ (II 492). Das Resultat ist, dafs die Gewifsheit des Bewufstseins, alle Realität zu sein, zur Wahrheit erhoben ist. Aber nicht als Individuum, das seine Lust sucht oder dem Gesetz seines Herzens folgt, sondern als sittliches Selbstbewufstsein ist das Bewufstsein — durch die Allgemeinheit seines Selbst — unmittelbar mit dem Wesen eins (vgl. II 314). Die Vernunft ist Geist geworden.

§ 3. Der Geist ist geworden, er ist zum Bewufstsein über das, was er unmittelbar ist, gekommen. Nun mufs er „durch eine Reihe von Gestalten zum Wissen seiner selbst“ (II 320) gelangen.[1] Bisher ist der Begriff des Geistes abgehandelt (Inhalt von A, B und C (AA) der Hegelschen Einteilung); jetzt haben wir statt mit substanzlosen „Gestalten des Bewufstseins mit Gestalten einer Welt, mit realen Geistern zu tun“, (II 320) (333) (Inhalt von BB) und danach ist der Geist als Ganzes zu betrachten (CC und DD).

Anknüpfend an das sittliche Selbstbewufstsein lehrt Hegel: „Die lebendige, sittliche Welt ist der Geist in seiner Wahrheit“; (320) dies ist die einfache Form des unmittelbaren Geistes. Ihre allgemeine Wirklichkeit hat die Welt an Volk und Familie, ihre betätigenden Individuen an Mann und Weib. Der Mann verhält sich zum Volk wie das Weib zur Familie. Diese Gegensätze als die Vertreter des menschlichen und göttlichen Gesetzes fallen in Schuld, indem sie zur Tat schreiten und sich damit eine fremde, äufserliche Wirklichkeit gegenübersetzen. Sie versinken also „in der einfachen Notwendigkeit

---

[1]) Vielleicht würde sich eher hier als beim Auftreten der Vernunft eine Scheidung der Phänomenologie in „ungleiche Hälften“ vornehmen lassen. Die von Kuno Fischer, a. a. O. I, 339, an jener Stelle gemachte Teilung mengt doch wohl zweierlei durcheinander, in dem sie erst das Bewufstsein und dann den Geist als Prinzip der Teilung nimmt. Das Buch heifst aber: Phänomenologie des Geistes.

des leeren Schicksals“ (349). Der Glaube an dies Schicksal ist die erste Form realer Religion. Aber ohne das Selbst bleibt „das Schicksal die bewufstlose Nacht, die nicht zur Unterscheidung in ihr noch zur Klarheit des sich selbst Wissens kommt“ (493). Das bisher fehlende Selbst wird im Rechtszustand durch das Zurückgehen in die Person gewonnen. „Aber derjenige Geist, dessen Selbst das Absolut-Diskrete — das leere Eins der Person — ist, hat seinen Inhalt sich als eine eben so harte Wirklichkeit gegenüber“ (II 353), und so wird die sittliche Welt in eine Welt des Diesseits und Jenseits — die zweite Form des unmittelbaren Geistes — zerrissen.

Der so sich entfremdete Geist hat in der Welt der Bildung sein Dasein. Auch das reine Bewufstsein des absoluten Wesens ist hier ein entfremdetes (387), es ist „nicht nur das Element des Glaubens, sondern ebenso des Begriffs“ (357). Glauben und Aufklärung sind die Gegensätze, die sich, einander fordernd, hier gegenüberstehen auf dem gemeinschaftlichen Boden des Denkens. Denn „Glauben ist Bewufstsein des einfachen Inneren, also Denken — das Hauptmoment in der Natur des Glaubens, das gewöhnlich übersehen wird“ (II 388). Aber für den Glauben liegt das Wesen unmittelbar in ihm oder ist reiner Gedanke, nicht als Begriff, denn lebendiger Begriff wäre volle Erkenntnis; und der Unterschied der Teile ist für ihn eine ruhige Verschiedenheit. Der reinen Einsicht der Aufklärung dagegen ist das Wesen ihr Selbst (395), und das allein Wirkliche ist der Begriff; damit gehen für sie die Unterschiede zugleich in die Unruhe des Begriffs, in die Notwendigkeit der Beziehung der Seiten auf. Hierin, dafs das Reich des Glaubens „seinen Inhalt ohne den Begriff entfaltet“, liegt es, dafs es „in die Religion der Aufklärung untergeht“ (493). Diese Religion aber weifs das übersinnliche, für sie leere Jenseits weder als Macht — wie der Glaube der sittlichen Welt an das Schicksal — noch auch als Selbst, da das Selbst im Diesseits schon verwirklicht ist. Fehlte dem „Reiche der Wahrheit des Glaubens das Prinzip der Wirklichkeit“ (II 426), da das Wesen nur Gedanke war; so fehlt der reinen Einsicht das absolute Wesen als positiver Inhalt, da sie dasselbe in ihrer endlichen Weise als abstrakt Unendliches fafst.

Um das absolute Wesen als positiven Inhalt herzustellen,

ist es dem aus der reinen Einsicht der Aufklärung hervorgehenden seiner selbst gewissen Geiste — der dritten Stufe des unmittelbaren Geistes überhaupt — alle Wirklichkeit; und die Wirklichkeit ist nur als Wissen. Was das Bewufstsein nicht wüfste, hätte keinen Sinn und keine Macht für es. Es weifs als Selbstbewufstsein seine Pflicht, und sie gilt ihm also als das Wesen. Mit der pflichtgemäfsen Handlung indessen setzt es sich dem beurteilenden Bewufstsein aus und gegenüber, denn „jede Handlung hat die Seite der Besonderheit an ihr“ (II 486), da sie als Handlung die Wirklichkeit eines Individuums ist. Dieser Widerspruch, die notwendige Negativität des Begriffs, führt dazu, dafs das handelnde Bewufstsein sich als Moment setzt und „bekennt“, dafs sich dann auch das beurteilende Bewufstsein als Moment setzt und „verzeiht“: „ein gegenseitiges Anerkennen, welches der absolute Geist ist“ (II 490). Der Geist weifs sich selbst; er ist das Bewufstsein des Gegensatzes seiner Momente. Aber noch ist dies nicht Selbstbewufstsein. „Diese Verwirklichung hat es erst in der Bewegung des Gegensatzes“ (491). Und diese wiederum geschieht in der Religion und dem absoluten Wissen.

§ 4. Hier ist der zweite grofse Abschnitt der Phänomenologie. „Der sich selbst wissende Geist ist in der Religion unmittelbar sein eigenes reines Selbstbewufstsein“ (II 494), das dem Ganzen des Geistes gegenübersteht. Dies Ganze ist seine Gestalt. „Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen“ (II 15), und „nur das Ganze hat eigentliche Wirklichkeit“ (496). Bewufstsein, Selbstbewufstsein, Vernunft und unmittelbarer Geist sind die Momente, die Seiten des Ganzen. In ihrer Bewegung war das Werden der Religion überhaupt enthalten. Nunmehr haben sie, weil sie als Momente genommen werden, kein von einander verschiedenes Dasein. „Die bisherige eine Reihe ... ist in viele Linien zerfallen, welche in einem Bund zusammengefafst sich zugleich symmetrisch vereinen“ (498). Und jene vollständigen Verläufe der einzelnen Seiten stellen einmal die Verschiedenheiten jeder einzelnen Religion dar („die Vorstellungen, welche eine *wirkliche* Religion vor einer anderen auszuzeichnen scheinen, *kommen* in *jeder* vor“ II 501); zugleich enthalten sie die

Bestimmtheiten der Religion selbst. Auf diese Bestimmtheiten kommt es uns hier nicht an, sondern auf den Geist der Religion überhaupt. „Der ganze Geist ist wieder die Bewegung, aus seiner Unmittelbarkeit zum Wissen dessen zu gelangen, was er an sich und unmittelbar ist“ (II 497). Damit der Geist sich als Geist wisse, bildeten sich die Momente, die Seiten je zu einem Ganzen in sich aus; damit der ganze Geist sich anschaue, wie er ist, bewegen sie sich als seine Momente und erreichen ihr Ziel in der offenbaren Religion. Mit anderen Worten: in der natürlichen Religion stehen sich Subjekt und Objekt, Mensch und Gott, so gegenüber, dafs die Einheit nur in der völligen Abhängigkeit des Subjektes erreicht wird — das war die einfache Beziehung des Bewufstseins auf das absolute Wesen (cf. S. 11) und die Religion des Schicksals in der sittlichen Welt (cf. S. 14). — In der Religion der Kunst wird die Stellung so, dafs das Objekt erst vom Subjekt, dem aufser ihm fallenden Selbstbewufstsein, den wahren Gehalt bekommt; — das war die Beziehung des Selbstbewufstseins zum absoluten Wesen (cf. S. 12) und die Religion der Aufklärung in der zerrissenen Welt (cf. S. 14). — Jetzt in der offenbaren Religion sind zwar Objekt und Subjekt noch getrennt, aber das Objekt ist selbst Subjekt, Gott als Geist, und das Subjekt, der Mensch, ist sein Objekt; eines erkennt sich im andern. Die göttliche Natur ist unmittelbar offenbar, denn sie ist dasselbe, was die menschliche ist, und diese Einheit ist es, die angeschaut wird. „Dies — seinem Begriffe nach das Offenbare zu sein —, ist also die wahre Gestalt des Geistes, und diese seine Gestalt, der Begriff, ist ebenso allein sein Wesen und seine Substanz“ (II 551). Der Begriff aber hat das Negative notwendig an sich selbst; und „indem die Vorstellung diese Notwendigkeit des Begriffs als ein Geschehen auffafst, ... so wird gesagt werden, dafs das ewige Wesen sich ein anderes erzeugt. Aber in diesem Anderssein ist es ebenso unmittelbar in sich zurückgekehrt; denn der Unterschied ... ist unmittelbar nur von sich selbst unterschieden, er ist also die in sich zurückgekehrte Einheit“ (II 557).

§ 5. Der Geist ist zum Wissen dessen, was er an sich ist, nämlich einfacher Begriff, gelangt; was er an und für sich

ist: wahrhafter, sich realisierender Begriff — stellt er sich vor. Um die Auflösung dieser Form der Gegenständlichkeit ist es nun noch zu tun. Aber, das Vorgestellte hört nur dadurch auf Vorgestelltes und seinem Wissen fremd zu sein, daſs das Selbst es hervorgebracht hat, und also die Bestimmung des Gegenstandes als die seinige anschaut, somit sich in ihm" (II 501). Die Anschauung des Göttlichen in der Religion muſs zur Selbstanschauung werden, und wird es im absoluten Wissen. Dies ist die letzte Gestalt des Geistes, weil nun „dasjenige ... zur Form der Gegenständlichkeit geworden ist, was das Wesen selbst ist; nämlich der Begriff. Der Geist in diesem Elemente seines Daseins dem Bewuſstsein erscheinend ... ist die Wissenschaft" (582). In der Religion trat das Ganze des Geistes seinem einfachen Selbstbewuſstsein gegenüber. „Der Inhalt der Religion spricht darum früher in der Zeit als die Wissenschaft es aus, was der Geist ist, aber diese ist allein sein wahres Wissen von ihm selbst" (585); das religiöse Wissen bleibt bei bewegungslosen — wenn auch wandelbaren — Vorstellungen. In der Wissenschaft stellen sich die Momente der Bewegung des Geistes nicht mehr als bestimmte Gestalten dar, welche die Phänomenologie aufzeigte, sondern als bestimmte Begriffe. Die Wissenschaft enthält nicht den Unterschied des Wissens und der Wahrheit, sowie sein Aufheben, wie die Phänomenologie, „sondern, indem jedes Moment des Geistes die Form des Begriffes hat, vereinigt es die gegenständliche Form der Wahrheit und des wissenden Selbsts in unmittelbarer Einheit" [1]) (II 589); mit anderen Worten: die Verschiedenheit der Geistesmomente ist in der Wissenschaft nur Verschiedenheit des Inhalts; sie sind das Wahre in der Form des Wahren.

§ 6. So hat sich der Geist in das Element des Wissens erhoben, und wenn damit die Notwendigkeit des wissenschaftlichen Standpunktes aufgezeigt ist, was so viel ist als des — nach Hegel — allein philosophischen Standpunktes, so galt es nun, den Begriff als Bewegung seiner Momente, „das System

[1]) Vgl. die abweichende Darstellung der Überleitung von der Phänomenologie zur Logik bei G. Lasson a. a. O., S. XLIV/VI und LXV, sowie Baillie a. a. O., S. 208 ff. 213. 344.

der Vernunft als Entwicklung" auszuführen.[1]) Die Religion als Bewufstsein des absoluten Wesens in den verschiedenen Gestalten, die das Bewufstsein durchläuft, die Religion als Selbstbewufstsein des Geistes, der sich in dem Leben jener verschiedenen Gestalten vorstellt, endlich das absolute Wissen als die Idee, als der lebendige Geist, der sich als das Leben der Momente weifs: diese drei Stufen waren in der Phänomenologie unterschieden worden. Damit war eine umfassendere Grundlage für die Metaphysik gegeben, als sie die Kritik der reinen Vernunft bot.[2]) Nunmehr handelte es sich um die Darstellung des Geistes, in welcher jene Gestalten alle als Momente auftreten; eine Darstellung, die selbst nur ein Moment der Wirklichkeit des Geistes sein kann. Das Hegelsche System ordnet sich so selber als Bewufstseinsgestalt in diese Wirklichkeit ein. Die Realität der Wissenschaft besteht darin, in den Gestalten des Bewufstseins die reinen Begriffe der Wissenschaft — nicht abstrakte Allgemeinvorstellungen — zu erkennen (vgl. II 589). Dieselben sind im Denken in einfacher Vermittlung, im Sein in ihrer Unmittelbarkeit, eben als Bewufstseinsgestalten, gesetzt. Die Wissenschaft, die sich selbst als Gestalt im Zusammenhange des lebendigen Geistes erkennt, ist somit das absolute Wissen und zugleich die Darstellung des lebendigen Geistes.

Hegel hat diese Wissenschaft nicht ausgeführt, nur angelegt, denn er war auch nur ein endlicher Mensch. So ist uns sein System in zweierlei Form erhalten: als „Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften" und als Einzelausführung begrenzter Abschnitte derselben; diese wiederum liegen teils unmittelbar aus Hegels Feder, teils als überarbeitete Vorlesungen vor. Wir haben aus beiden, sowohl der Encyklopädie wie aus der als Vorlesung ausgeführten Religionsphilosophie uns über das Verhältnis von Religion und Philosophie zu unterrichten.

---

[1]) Dilthey, Deutsche Literaturzeitung (1900), 21. Jahrgang, Spalte 19 bis 25.

[2]) Vgl. Baillies Vergleich der beiden Werke a. a. O., S. 159 Anmerkung.

2. Kapitel.

§ 7. Als ein in sich zurückgehender Kreis, als Darstellung des Ganzen in den Momenten seiner Entwicklung hat die Philosophie keinen Anfang im Sinne anderer Wissenschaften. Dieser hat „nur eine Beziehung auf das Subjekt, welches sich entschliefsen will, zu philosophieren" (Wk. VI 26). Die Wissenschaft ist der lebendige Zusammenhang der — Hegelschen — Begriffe, welcher sich verwirklicht, ob nun der einzelne das erkennt und sich in diesem Leben erkennt oder nicht. Diese Erkenntnis fliefst aus der Phänomenologie. Ebenso die folgende: „die Vorstellung der Einteilung hat das Unrichtige, dafs sie die besonderen Teile oder Wissenschaften nebeneinander hinstellt, als ob sie nur ruhende und in ihrer Unterscheidung substantielle wären;" vielmehr hat „jeder Inhalt allein als Moment des Ganzen seine Rechtfertigung" (VI S. 27. 22). Logik, die Wissenschaft der Idee an und für sich, Naturphilosophie, die Wissenschaft der Idee in ihrem Anderssein, und Philosophie des Geistes, die Wissenschaft der aus ihrem Anderssein zurückgekehrten Idee, bilden somit ein fortlaufendes geschlossenes Ganzes, in dem die Religionsphilosophie und die Philosophie der Philosophie ihren notwendigen Platz haben. Wie in jedem Teil ist die philosophische Idee auch in ihnen in einer besonderen Bestimmtheit; daher aber bilden sie auch wie jeder Teil „ein philosophisches Ganzes, einen sich in sich selbst schliefsenden Kreis", der sich als Teilkreis erkennt und damit „seinen Übergang in seinen höheren Kreis".

„Die ganze Philosophie ist nichts anderes als das Studium der Bestimmungen der Einheit" (Werke XI, S. 97). „Das philosophische Bedürfnis ist, die Einheit der Unterschiede zu fassen, sodafs der Unterschied nicht weggelassen werde, sondern dafs er ewig aus der Substanz hervorgehe, aber nicht zum Dualismus versteinert werde" (Werke XV, S. 373). Alle Philosophie betrachtet das Eine, Absolute. Die Religionsphilosophie nimmt es zunächst als eine Versicherung, als eine bekannte, nur noch nicht wissenschaftlich entwickelte Vorstellung auf, dafs *Gott dies* absolut Wahre, das an und für sich Allgemeine ist. *Gott, der Geist,* das Resultat der anderen Teile der Philosophie,

ist hier zum Anfang gemacht. Nun ist schon in jenen Teilen — und auch in der Phänomenologie — erkannt, dafs der Geist „nicht blofs Resultat ist, sondern sich ewig hervorbringt, also das Vorhergehende ist“ (VI 27). So ist hier in der Religionsphilosophie zu beachten, dafs dieser abstrakte Anfang sich als absolute, dauernde Grundlage erhält, nicht als blofs subjektiver Anfang zu nehmen ist. Dies gilt, obwohl der Anfang, diese Allgemeinheit, verlassen wird, „indem sie zu einer bestimmten Endlichkeit fortgeht“ (VI 89). Denn wir sind jetzt im Gebiete der Wissenschaft; es ist also noch einmal zu erinnern, dafs die Momente des Geistes zwar bestimmt und in Bewegung sind, aber nicht eins durch das andere vernichtet, aufgelöst wird. Vielmehr haben sie alle ihre Geltung und es ist die Aufgabe, ihren Platz im notwendigen Zusammenhange zu erkennen.

§ 8. Schon für das gewöhnliche Bewufstsein ist die Religion die Erhebung über das Endliche, um so mehr mufs das wissenschaftliche Bewufstsein darauf bedacht sein, hier alle endlichen Gedanken, Denkbestimmungen des Verstandes, die Verhältnisse der Beschränktheit, des Entweder — Oder abzulegen. „Sie müssen allerdings vorkommen, da sie Momente des religiösen Verhältnisses sind“; aber die logische Erkenntnis“ von ihnen als vermittelten Begriffen mufs im Rücken liegen, wenn wir es mit Religion wissenschaftlich zu tun haben“ (XI 56).

Das einfache religiöse Bewufstsein glaubt an Gott. „Was ich glaube, weifs ich auch, das ist Inhalt in meinem Bewufstsein. So ist das Glauben ein Wissen“ (XI 113); entgegengesetzt ist es nur dem vermittelten, erkennenden Wissen, denn es ist ein unmittelbares Wissen; es ist die abstrakte Beziehung des Ich auf den Gegenstand. Als solche ist das unmittelbare Wissen aber nichts anderes als Denken, ganz abstrakt genommen. „Das Denken, die Tätigkeit des Allgemeinen, ist in allem enthalten, man mag sich noch so konkret verhalten; indessen nennt man es nur Denken, wenn der Inhalt die Bestimmung eines Abstrakten, Allgemeinen hat (XI 117). So wird Gott zunächst als Allgemeines gedacht und an ihn geglaubt. Das Geglaubte aber ist ein Sein in meinem Bewufstsein. Mit dieser Unterscheidung erst fängt die Religion als solche an. „Nun kann ich an allem zweifeln, aber am Sein

meiner Selbst nicht" (XI 120). Mit dieser notwendigen Reflexion fallen also Gott und ich auseinander, und es muſs ein Ort aufgezeigt werden, in welchem sie ungetrennt sind. Die drei Formen, die man da angibt, sind Gefühl, Anschauung, Vorstellung.

Alles, was gefühlt wird, gibt seine Selbständigkeit auf; damit verschwindet die Trennung; aber nur für den einzelnen. Die hier erreichte Bestimmtheit des Allgemeinen gehört „diesem empirischen Selbstbewuſstsein" an. Anders ausgedrückt: „Im Gefühl als solchem ist Ich ... durch und durch in die Bestimmtheit versenkt und im eigentlichen Sinne nur subjektiv, ohne Objektivität und ohne Allgemeinheit" (XI 123). Das Gefühl ist die tierische, sinnliche Form, und jedem Inhalt zugänglich; jeder wahrhafte geistige Inhalt soll und muſs in ihm sein, aber es ist nicht die Wurzel des Geistes, nicht die ihm wahrhaft entsprechende Form. Wer sich daher nur auf sein Gefühl beruft, „tritt die Wurzel der Humanität mit Füſsen" (II 53) und reiſst die Gemeinschaft unter uns ab (XI 127).

Sieht das Ich von seiner empirischen Unmittelbarkeit ab, so erhebt es sich in die Sphäre des Allgemeinen, setzt den Gegenstand als äuſseren, und das Bewuſstsein, das sich auf ihn bezieht, ist die Anschauung. In der Anschauung ist so die Totalität des religiösen Verhältnisses wieder auseinandergefallen. Der Gegenstand ist die Wahrheit und bedarf doch des auſser ihm fallenden Selbstbewuſstseins; in dieses, das anschauende Subjekt, fällt der religiöse Prozeſs, aber es bedarf des sinnlich angeschauten Gegenstandes.

„Die Vorstellung geht hingegen davon aus, daſs die absolut wahrhafte Idee durch ein Bild", einen äuſseren Gegenstand, „nicht gefaſst werden könne und die bildliche Weise eine Beschränkung des Inhalts sei" (XI 139). Sie verzichtet auf dieselbe und erhebt sich zum Denken. Wenn aber auch der Inhalt der Vorstellung ein allgemeiner ist, so ist er doch noch mit der Bestimmtheit des Sinnlichen behaftet; sie bedarf sogar des Kampfes gegen das Sinnliche, um selbst zu sein (140). Das vorstellende Bewuſstsein geht nicht über sich hinaus bis zu dieser Erkenntnis; sondern es dringt zunächst auf Ent„äuſserung". Damit ist in der Vorstellung die Trennung von *Gott und Ich* aufgehoben. „Wenn die objektive Wahrheit für *mich ist*, so habe ich mich entäuſsert, nichts für mich behalten

und zugleich diese Wahrheit als die meinige begriffen" (XI 145). Was das gewöhnliche Bewufstsein voraussetzte, ist nun, nach diesem Vermittlungsgange, die unmittelbar gewisse Wahrheit der Religion. Damit haben wir die Formen des religiösen Bewufstseins durchlaufen. Dafs dieselben dem oben ausgeführten Zusammenhang von natürlicher Religion, Kunstreligion und geoffenbarter Religion (cf. S. 16) entsprechen, deuten wir nur an. Wie dort das absolute Wissen so folgt hier die Philosophie.

§ 9. Die einfache, unmittelbar gewisse Wahrheit der Vorstellung denken wir jetzt, d. h. es sollen in ihr unterschiedene Bestimmungen angegeben werden. „In der Vorstellung hat alles nebeneinander ruhig Platz"; für das begreifende Denken aber gibt es nichts Unmittelbares, da „wird alles aufeinander bezogen und der Widerspruch dessen kommt zum Vorschein, was zugleich Eines ausmachen soll" (153). Hier setzt die Philosophie ein, welche die Bestimmung der Form der Wahrheit hinzufügt. „Die Religion ist der wahrhafte Inhalt in der Form der Vorstellung" (XI 150), die Philosophie kann nicht erst den Inhalt geben, sie gibt ihm auch nicht erst seine Berechtigung,[1] sondern wandelt das, was in der Form der Vorstellung ist, in die dem Inhalt wahrhaft entsprechende des lebendigen Begriffs um. Unmittelbarkeit und Vermittlung des Wissens sind getrennt genommen einseitige Abstraktionen. „In der Tat ist unmittelbares Wissen da, wo wir das Bewufstsein der Vermittlung nicht haben; vermittelt aber ist es" (159). „Ich als religiös Wissender bin nur ein solcher vermittelst dieses Inhaltes" (XI 161). Aufgabe der Philosophie ist es, das Bewufstsein der Vermittlung hervorzurufen, „das, was den Menschen von alters her gegolten, ausdrücklich zum Bewufstsein zu bringen" (XI 43). Sie tut dies, indem sie dem vernünftigen Gang der Sache nachgeht und zeigt, dafs das religiöse Verhältnis in die Form des Denkens übergeht.

Das Wissen ist, wie wir sahen, ganz einfach; aber ich mufs Etwas wissen, darin liegt schon ein Verhältnis und Vermittlung. Dessen ist sich das vorstellende Bewufstsein nicht

---

[1]) Vgl. den Vorwurf, den Richert, Hegels Religionsphilosophie, S. 49 macht und die äufserliche Auffassung, die Drews, Hegels Religionsphilosophie gekürzt herausgegeben, S. 472 (Anmerkungen und Erläuterungen) zeigt.

bewufst, obwohl es Religion als das Übergehen vom endlichen Inhalte zum absoluten ausspricht, und diese Erhebung in den „Beweisen vom Dasein Gottes“ beschreibt. Das reflektierende Bewufstsein richtet sich also mit Berechtigung gegen die naive Annahme der Unmittelbarkeit.

„Insofern ich von einem Gegenstande weifs und in mich gegen denselben reflektiert bin, weifs ich ... mich durch ihn beschränkt und endlich“ (XI 167). Um das Objekt, das Ding an sich, zu erreichen oder zu erkennen, müfste diese Endlichkeit aufgegeben werden. „Das aber ist der Standpunkt der Reflexion, den Gegensatz, die Endlichkeit gegen die Unendlichkeit perennierend festzuhalten“ (XI 177). Diese auf letzte Erkenntnis verzichtende, scheinbare Demut ist in Wahrheit Hochmut; denn „das Unendliche als Jenseitiges ausgesprochen und festgehalten ist nur durch mich gesetzt“; „ich als unmittelbar dieser bin die einzige Realität“ (184/85) und habe nur einen leeren, toten Gott. „Soll wirklich ein Objektives anerkannt werden, so gehört dazu, dafs ich mir nur gelte als Allgemeines. Dies ist nun nichts anderes als der Standpunkt der denkenden Vernunft“ (XI 188).

Auf diesen Standpunkt hat das reflektierende Bewufstsein sich zu erheben, denn ich bin nicht nur dieses Herz und Gemüt oder gutmütige Reflexion, ... sondern ... Ich bin auch noch auf eine ganz einfache allgemeine Weise konkret bestimmt als sich in sich bestimmendes Denken (XI 149). „Ich als solches ist reine Beziehung auf sich selbst, in der von jeder Partikularität abstrahiert wird ..., darum ist das Ich das Denken als Subjekt“ (VI 37). Ich kann und soll die Partikularität nicht wegwerfen, wohl aber sie auf die Vernunft der Sache richten, d. h. ihr für mich entsagen. „Die Religion ist dies Tun ... des vernünftig Denkenden: sich als einzelner aufhebend sein wahrhaftes Selbst als das Allgemeine zu finden. Philosophie ist ebenso denkende Vernunft, nur dafs bei ihr dies Tun ... in der Form des Denkens erscheint, während die Religion als so zu sagen unbefangen denkende Vernunft in der Weise der Vorstellung stehen bleibt“ (XI 188/89). Was wir als Ergebnis der Phänomenologie erkannten (cf. S. 17), und was uns die Betrachtung der Form der Vorstellung lehrte (cf. S. 21/22), tritt hier von neuem hervor: es bestimmt sich das Verhältnis von Religion und Philosophie.

Mit der Philosophie, oder damit, dafs im spekulativen Bewufstsein der allgemeine Gegenstand die Form erreicht hat, an sich selbst Gedanke zu sein, ist er — der Geist, Gott — „absolute Erfüllung“, und nichts Einzelnes fehlt ihm. Auch ich in meiner Besonderheit gehöre ihm an, ich weifs mich als ein Moment in seinem Leben. Die absolute Religion — diese Stufe ist erreicht — weifs Gott als lebendigen Geist. „Die höchste Bestimmung des Geistes ist Selbstbewufstsein, das sich im andern als sich selbst anschaut“ (XI 66); d. h. ohne Welt und den endlichen Geist ist Gott nicht Gott, und „Religion ist Wissen des göttlichen Geistes von sich durch Vermittlung des endlichen Geistes. In dieser höchsten Idee ist demnach die Religion nicht die Angelegenheit eines Menschen, sondern sie ist wesentlich die höchste Bestimmung der absoluten Idee selbst“ (XI 200). Dies ist der Begriff der Religion.[1])

§ 10. Aber dieser Inhalt ist als der Begriff zunächst an sich oder für uns;[2]) „wir haben ihn so gefafst; damit ist er noch nicht in der Existenz als solcher gesetzt“ (XI 223). Dies geschieht nun im Kultus. Wir haben mit Gott als Allgemeinem angefangen, sind in das Verhältnis getreten und im Denken zur höchsten Bestimmung Gottes emporgestiegen; nunmehr müssen wir zu Gott zurückkehren. Mit der Aufhebung der Entzweiung beginnt nach der theoretischen Vorstellung die praktische Tätigkeit.

---

[1]) Pfleiderers Referat der Hegelschen Religionsphilosophie (Gesch. d. Religionsphilos. seit Spinoza [1893], S. 407—443) formuliert den Grundgedanken nur so: In der Religion wird der Gang und die Bewufstseinsform erkannt, durch welche der Geist aus seiner natürlichen Gebundenheit zur wahren Freiheit in Gott sich erhebt (S. 417).

[2]) Über die Häufigkeit dieser aus der Identitätslehre hervorgehenden Wendung vgl. Phänomenologie (Werke II), S. 19. 146. 160. 458. 472. 554. 574 u. a. „Begriff an sich“ ist offenbar das, was man sonst unter abstraktem Begriff versteht. Hegel sagt statt dessen „einfacher Begriff“, weil ihm jeder Begriff nicht eine Allgemeinvorstellung, ein Absehen von realer Mannigfaltigkeit ist, sondern ein lebendiges Geistesmoment, das einem Seinsmoment identisch ist. Die Gefährlichkeit der Verwechslung von Abstraktion und Einfachheit zeigt sich bei Vowinckel, Wesen der Religion bei Schleiermacher und Hegel, S. 46. 41, Richert a. a. O., S. 57 und Ott a. a. O., S. 14 (blofs vorstellungsmäfsig), S. 22. 56. 123.

Wird Gott unmittelbar als Einheit des Natürlichen und Geistigen gefaſst, also ein Versöhntsein von Gott und Mensch von Hause aus geglaubt, so bekommt alles Tun und Sein des Endlichen mehr oder weniger Beziehung auf das Unendliche und der Kultus „nimmt die ganze äuſsere Wirklichkeit des Individuums in sich auf" (XI 227). Alle Tätigkeit ist da schlieſslich ein Aufgeben der innerlichen Subjektivität und ein Genieſsen jener Einheit.

Das erwachende Selbstbewuſstsein erkennt dann diese Einheit als eine durch Unglück und Schuld beschränkte, so daſs der Kultus als Sühnung auftritt, und der Gedanke einer unbekannten, zwingenden Notwendigkeit das Gefühl einer wehmütigen Trauer erweckt.

Aber erst der Mensch, welcher zum Bewuſstsein der Unendlichkeit seines Geistes gekommen ist, hat die höchste Entzweiung erreicht, gegen die Natur überhaupt wie gegen sich selbst. Hier ist der Kultus, dieser „ewige Prozeſs des Subjektes, sich mit seinem Wesen identisch zu setzen" (XI 70), das Einssein des absoluten Geistes mit dem ihm nur ursprünglich angehörigen endlichen (Unsterblichkeit der Seele), und Gott als dieser absolute, subjektiv-objektive Geist ist der Gegenstand der absoluten Religion.

§ 11. „Die Hauptvorstellung ist die von der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur" (XII 208) [cf. S. 16]. Das vorausgesetzte Allgemeine, Gott, als die alleinige Wahrheit, hat sich bestimmt und besondert, sich als lebendigen Geist erkannt, und ist zu sich selbst gekommen. „Was aber bestimmt ist, ist für Anderes, und das Unbestimmte ist garnicht da. Das, wofür die Religion ist, ihr Dasein, ist das Bewuſstsein. Die Religion hat ihre Realität als Bewuſstsein, denn unter Realisierung des Begriffs ist zu verstehen, daſs und wie er für das Bewuſstsein ist" (XI 255). So kommen wir zur Betrachtung der bestimmten Religionen. Man kann von ihnen allen sagen, sie entsprächen dem Begriff der Religion; aber weil sie noch beschränkt sind, entsprechen sie ihm zugleich auch nicht. Sie sind nur Momente des Begriffs, Momente der vollendeten Religion. Der geistigen Bedingtheit entspricht historische Selbständigkeit. Die bestimmten Religionen „haben

diese selbständige Gestalt, dafs die Religion in ihnen sich in der Zeit und geschichtlich entwickelt hat" (XI 76).[1]) — Wie diese bestimmten Religionen bis zur absoluten Religion sich entwickeln, ist hier nicht auseinanderzusetzen; wohl aber, wie die absolute Religion den Kreis der Religionsphilosophie abschliefst und übergreift. — „Die Philosophie betrachtet das Absolute erstlich als logische Idee, wie sie in Gedanken ist, wie ihr Inhalt selbst die Gedankenbestimmungen — in zeitlosem, notwendigem Zusammenhange — sind" (XI 27). So haben wir den Begriff der Religion erörtert und fanden, dafs „Wahrheit ein allgemeiner Prozefs, und daher nicht in einem einfachen Satze ohne Einseitigkeit auszusprechen ist" (XII 208). Ferner zeigt die Philosophie das Absolute in seinen Hervorbringungen, und dies ist der Weg des Absoluten, für sich selbst zu werden, sich als die dauernde Grundlage des Weges zu erkennen.

Der Geist kann ein Gut in seinem Besitz haben, ohne dafs er davon ein entwickeltes Bewufstsein hat. ... So sind in den bestimmten Religionen die Momente des Begriffs da, ... aber das Bewufstsein dieser Momente ist noch nicht entwickelt (XI 77). Wer dem entgegenhalten wollte, dafs der Geist doch an sich Wissen ist, wäre darauf hinzuweisen, dafs erst, wenn der Inhalt des Wissens ideale Form erlangt hat und auf diese Weise negiert worden ist, Wissen vorhanden ist. „Idealität heifst, dafs das äufserliche Sein, Räumlichkeit, Zeitlichkeit, Materiatur ... aufgehoben ist: indem ich es weifs, sind es nicht aufser einander seiende Vorstellungen, sondern auf einfache Weise sind sie in mir zusammengefafst" (XI 83). Der Geist mufs sein Anderssein durchgemacht haben, jene Bestimmungen

---

[1]) Bei dieser Auffassung kann man nicht von „Religionsgeschichte als Entwicklungslehre" sprechen (Richert a. a. O., S. 51). Allerdings ist die Darstellung der bestimmten Religionen „durchaus bestimmt von der Phänomenologie des Geistes und der Philosophie der Geschichte" (Ott a. a. O., S. 60). Dafs aber die Phänomenologie nicht als psychologisch-historisch zu betrachten ist, haben wir oben gesehen (cf. S. 11 Anm.). Dafs Hegel „die geschichtlich-psychologische Betrachtungsweise fern lag" erkennt auch Pfleiderer (a. a. O., S. 430), für welchen Hegels Fehler in der Ersetzung der wirklichen geschichtlichen Genesis durch die falsche Methode der Dialektik des Begriffes besteht.

müssen gewesen sein, die bestimmten Religionen mufs es geben, damit er sich darin erkenne. „Das Wissen des Geistes für sich, wie er an sich ist, das ist die absolute Religion, in der es offenbar ist, was der Geist ist (cf. S. 16. 24. 25). Dies ist die christliche Religion“ (XI 83). Nicht als ein Bekenntnis neben andern, sondern als der wissende Glaube des einen, geistigen Gottes ist das Christentum absolut. Christliche Züge zeigen auch andere Bekenntnisse.[1]) — Als Religion hat das Christentum diesen offenbaren Inhalt in der Form der Vorstellung, in der Dreieinigkeitslehre, in dem unmittelbaren Wissen von dem dreieinigen lebendigen Gott. Die Philosophie ist dem Inhalt nach ebenso absolute Religion und Christentum, nur spricht sie ihn in der Form des Begriffs aus. „Der Geist ist Prozefs, ist Leben, dies ist, sich zu unterscheiden und zu bestimmen“ (XII 226). Die erste Unterscheidung ist, dafs er als die allgemeine Idee ist — Reich des Vaters —. Dies Allgemeine enthält zwar die ganze Idee, aber es „enthält“ sie eben nur; sie mufs aus der Allgemeinheit heraustreten in die Form der Partikularisation, in das Element des Bewufstseins und Vorstellens, in die Bestimmung der Endlichkeit — Reich des Sohnes —. Das, was er von sich unterschieden hat, im Prozefs der Versöhnung zu seiner Wahrheit zurückzubringen, ist endlich die dritte Stufe des Geistes — das Reich des

---

[1]) E. Troeltsch, Absolutheit des Christentums (1902), S. 73 ff., kommt auf religionsgeschichtlichem Wege zum Christentum „als der uns geltenden höchsten religiösen Wahrheit“, welche er (S. 77/78) wundervoll ausführt. Weiter allerdings kommt er nicht, da ihn, trotzdem er prinzipielle Begründung anstrebt (S. VIII), das historische Denken nie verläfst. Das begriffliche Verhältnis von absolut und relativ ist nicht erkannt, wenn von „Ersetzung absoluter Gegensätze durch relative“, (S. VIII) gesprochen wird. Überhaupt formuliert sich ein Begriff nicht auf der Basis der Historie, (S. 28). — Dieselbe gewisse logische Unklarheit über „relativ und absolut“, über Wissen und Glauben tritt in Rades Verständigungswort (Christliche Welt XIX, S. 18, Sp. 426, S. 31, Sp. 722/3) hervor: „Absolutheit gibt es vor dem Forum der Wissenschaft, wie sie heute ist, nun einmal nicht. Die Wissenschaft ist, wie das Wissen, ihrer Natur nach relativ. Entwicklungsgrade, Vorstufen, das ist alles, was sie erkennen kann“. — Besser als Brunstäds kluge dialektische Abhandlung gegen Troeltsch (Neue kirchliche Zeitschrift XVI, S. 10. 11) kann G. Lassons schon genannte Einleitung zu Hegel über obige und ähnliche Begriffe belehren.

Geistes —. Die vielen Einzelnen kommen zur Einheit des Geistes zurück als wirkliches allgemeines Selbstbewufstsein desselben. Wieder haben wir jenen Dreiklang, der uns im Gebiete des einfachen Geistes als Bewufstsein, Selbstbewufstsein, Vernunft, hier als die Einheit der Momente des absoluten Geistes entgegentritt.

§ 12. In der Philosophie erhält auf diese Weise die Religion ihre begründete Bestätigung vom denkenden Bewufstsein aus. Die unbefangene Frömmigkeit bedarf dessen nicht, sie nimmt die Wahrheit als Autorität auf und empfindet die ... Versöhnung vermittelst dieser Wahrheit. „Die Philosophie denkt, was das Subjekt als solches fühlt, und überläfst es demselben, sich mit seinem Gefühl abzufinden“ (XII 353 auch XI 6). „Nur immer erst Religion hervorbringen zu wollen, liegt aufserhalb der Religion“ (XI 223). Es ist nicht zu verlangen, dafs alle Menschen die Wahrheit auf philosophische Weise erreichen; sie kann für das unmittelbare Bewufstsein auf sehr verschiedene Weise erscheinen. „Die Idee ist Eine in Allem, ... die Wirklichkeit kann nur Spiegel der Idee sein, daher kann aus Allem für das Bewufstsein die Idee hervorgehen“ (XII 321). In der Religion werden die meisten Menschen die Wahrheit am reinsten fassen. Aber „das Zeugnis des Geistes in seiner höchsten Weise ist die Weise der Philosophie, dafs der Begriff rein als solcher ... aus sich die Wahrheit entwickelt, und man in und durch diese Entwickelung die Notwendigkeit derselben einsieht“ (XII 202). „Der Begriff produziert die Wahrheit — das ist die subjektive Freiheit —, aber anerkennt diesen Inhalt als ein zugleich nicht Produziertes, als an und für sich seiendes Wahres“ — die objektive Notwendigkeit — (XI 351).[1]) Da dieser Standpunkt den Inhalt seiner Notwendigkeit nach erkennt, so fafst er auch die unterschiedenen Formen des Inhalts in

---

[1]) Drews a. a. O., S. 472 f., bleibt bei dem religiösen Prozefs in der Brust jedes Einzelnen stehen und fordert für diesen eine vorbildliche und von jedermann nachzumachende „Läuterung der Vorstellung zum Begriff“, als eine beabsichtigte Schule, in der die Wahrheit von praktischem Nutzen wird. Jedes Erkennen aber ist schon eo ipso solche Schulung, und nur der freie Entschlufs, sich ihm hinzugeben, kann dem Einzelnen „helfen“. Vgl. Pfleiderer, S. 23, Anmerkung 1.

ihrer Wahrheit und läfst ihnen Gerechtigkeit widerfahren. Damit hat er zwei Gegensätze: Die Kirche, die bei der Form der Vorstellung stehen bleibt, und die Aufklärung, die diese Form verwirft. Die Philosophie tut beides nicht; sie hat die Aufgabe, Religion und Vernunft zu versöhnen, Gefühl und Verstand zur Vernunft zu bringen. Sie tut dies, zunächst aber nur im System des Wissens, ohne äufsere Allgemeinheit. Den inneren Gegensatz führt sie zur höheren Einheit; in der empirischen Gegenwart, in der Verwirklichung des Geisterreichs dagegen bleibt sie als der dritte Stand über dem des unbefangenen Glaubens und dem des reflektierenden Wissens stehen.

Das Ergebnis ist also, dafs — wie in der Phänomenologie schon hervortrat (cf. S. 17, vgl. auch 22 und 23) — Religion und Philosophie denselben Inhalt haben: „Gott und Nichts als Gott und die Explikation Gottes“ (XI 21). In der Phänomenologie waren die Momente des Geistes von Bewufstseinsgestalten zu bestimmten Begriffen fortgegangen, deren Bewegung dann das Leben des lebendigen Geistes ausmachte. Jetzt haben wir dies Leben darstellend verfolgt, soweit es sich zwischen dem Allgemeinen und den von ihm gesetzten Einzelnen begibt: wie es sich begrifflich im Kultus abspielt, wie es natürlich in den Kulten der bestimmten Religionen sich verwirklicht, und in der absoluten Religion in der Form der Vorstellung zur Selbsterkenntnis kommt. Dafs diese Selbsterkenntnis in Natur und Geist eben das Leben des absoluten Geistes ist, stellt die Philosophie in der Form des Begriffs dar. Der Einzelkreis der Religionsphilosophie greift so in den grofsen Kreis der Philosophie überhaupt über, welchen wir nach seinem inneren Zusammenhange in der Encyklopädie dargestellt finden. Da wir es nur mit dem Geisterreich zu tun haben, beschränken wir uns auf die Philosophie des Geistes, und hier wieder können wir nur auf diejenigen Partien eingehen, die uns über unsre Frage Auskunft geben.

---

3. Kapitel.

§ 13. Die Religionsphilosophie kam unter anderm zu der Erkenntnis: „Die beiden Seiten des Geistes in seiner Objektivität, wie er vorzugsweise Gott heifst, und des Geistes in seiner Subjektivität machen die Realität des absoluten Begriffs von Gott aus“ (XI 251). Als die absolute Einheit beider Momente ist Gott der absolute Geist, der sich selbst weifs. Dies flofs aus dem „Begriff der Religion“ (cf. S. 24). In der Philosophie des Geistes wird nun der Weg dargelegt, auf dem der Geist zu diesem Wissen von sich, zu dieser Identität seines Begriffs und seiner Realität kommt. Dieser Weg ist der subjektive Geist — der Mensch als Wahrheit der Natur — und der objektive Geist — die Menschheit in ihrer geistigen Wirklichkeit: nämlich Recht, Moralität und Sittlichkeit, als Wahrheit der Geschichte. — „In der sittlichen Welt wird die Reinigung des Wissens von der subjektiven Meinung und die Befreiung des Willens von der Selbstsucht der Begierde wirklich vollbracht“ (Wk. VII b 428). Als Volksgeist ist der objektive Geist noch mit der Endlichkeit behaftet, die er in einem Staate und dessen zeitlichen Interessen, dem System der Gesetze und Sitten hat. Er hebt diese Endlichkeit auf, wenn er als in der Sittlichkeit denkender Geist sich zur bewufsten Selbsterkenntnis erhebt. So geht im Denken aus der einfachen Sittlichkeit diejenige Sittlichkeit hervor, die ihres frei-allgemeinen konkreten Wesens bewufst ist: die wahrhafte Religion. Dabei wird der theoretisch-praktische Geist in dem allgemeinen objektivem Geist „aufgehoben“ und bewahrt. Denn das Denken enthält beide Bestimmungen des absoluten Geistes, die für sich seiende Subjektivität und die substantielle Allgemeinheit. Aber „zu jener Form — zur Subjektivität — gehört Gefühl, Anschauung, Vorstellung, und es ist vielmehr notwendig, dafs das Bewufstsein der absoluten Idee der Zeit nach zuerst in dieser Gestalt gefafst werde, und als Religion in seiner unmittelbaren Wirklichkeit früher da sei, denn als Philosophie“ (VII b 436) (cf. S. 17 auch 22. 23. 28). Denn vom Bewufstsein der freien Allgemeinheit und von den schlichten Vorstellungen des Glaubens führt nur der reflektierende Verstand zum begreifenden Denken, zur Erkenntnis

Gottes. Diese Entwicklung — und das heifst hier nicht zeitliche Aufeinanderfolge, sondern lebendiger, geistiger Zusammenhang — ist der absolute Geist.

§ 14. „Die Religion, wie diese höchste Sphäre im allgemeinen bezeichnet werden kann, ist ebensosehr vom Subjekte ausgehend und in demselben sich befindend zu betrachten, wie objektiv von dem absoluten Geist ausgehend, der als Geist in seiner Gemeinde ist" (VII b 440). Die offenbare Religion, in der also gewufst wird, dafs der Geist nur Geist ist, insofern er für den Geist ist, ist die Wahrheit für alle Menschen. „Der Glaube beruht auf dem Zeugnis des Geistes, der als zeugend der Geist im Menschen ist" (VII b 453). Geht der Glaube aber an die Explikation des Geistes, so gerät er zunächst in die Bestimmungen der Endlichkeit, in die Form der Vorstellung, so dafs der Verstand dem gegenüber leichte Triumphe feiern kann.

„Nur auf den Grund der Erkenntnis dieser Formen — der Vorstellung und des Verstandes — läfst sich die wahrhafte Überzeugung, um die es sich handelt, gewinnen, dafs der Inhalt der Philosophie und Religion derselbe ist, abgesehen von dem... in der Philosophie, was nicht in den Umkreis der Religion fällt" (VII b 453) (cf. S. 17. 22. 23. 28). Die Philosophie, welche diese Erkenntnis gibt, ist das freie Denken, und der absolute Inhalt dieses Denkens ist die unendliche Bestimmung der Form. Das Denken ist also nur das Formelle des absoluten Inhaltes; in diesem Inhalte aber zugleich frei, selbstbestimmend.

„Dieser Begriff der Philosophie ist die sich denkende Idee, die wissende Wahrheit, das Logische als in der Wirklichkeit bewährte Allgemeinheit" (468). Philosophie ist das absolute Wissen, welches, indem es die Wahrheit weifs, sie ist. Wenn von der Religion zu sagen war, dafs sie nicht nur „Angelegenheit eines Menschen" als solchen ist (cf. S. 24), so gilt dies noch mehr von der Philosophie. Der Mensch erkennt in ihr als Wahrheit, was ihm in der Religion Gewifsheit ist. Der absolute Geist aber weifs in der Philosophie von sich durch sich selbst; er hat seinen Begriff als lebendiger Geist erfafst, als die wahrhafte Idee des in sich konkreten Geistes.

§ 15. So faſst die Philosophie der Philosophie das ganze System abschlieſsend zusammen. Sie kehrt in der Wissenschaft in den Anfang zurück, — denn die Logik (worin zunächst der Begriff nur an sich und der Anfang ein unmittelbarer ist) ist ihr Resultat, das Geistige hat sich in das Logische als sein reines Prinzip und sein Element erhoben. Zugleich geht im absoluten Wissen die Wissenschaft vom Begriff ins Bewuſstsein, oder von der Vermittelung des Denkens in die Unmittelbarkeit der Wirklichkeit zurück. „Denn der sich selbst wissende Geist, eben darum, daſs er seinen Begriff erfaſst hat, ist er die unmittelbare Gleichheit mit sich; diese ist in ihrem Unterschiede die Gewiſsheit vom Unmittelbaren (cf. S. 16 Ende des Abschnittes) oder das sinnliche Bewuſstsein, — der Anfang, von dem wir, in der Phänomenologie, ausgegangen. — Dieses Entlassen seiner aus der Form seines Selbst ist die höchste Freiheit und Sicherheit seines Wissens von sich“ (Werke II 589).

Wir haben zwei Kreise geschlossen; wir haben das Leben des Geistes erkannt als allgemeines, setzendes und zurücknehmendes Selbstbewuſstsein; wir haben in groſsen, nur zu undeutlichen Umrissen das System des Wissens — in dem das Zurücknehmen seinen Abschluſs findet — angedeutet und die Religionsphilosophie herausgehoben.

In beiden Kreisen stehen Religion und Philosophie in ausgeprägtem, genügend ausgesprochenem Verhältnis. In der Wissenschaft, der Darstellung des lebendigen Geistes, zeigen sie denselben Inhalt in den verschiedenen Formen der Vorstellung und des die Vorstellung in sich aufnehmenden Begriffs. Im Leben des Geistes, in welchem die Darstellung seiner selbst als Moment enthalten ist, in dem also von Inhalt und Form nicht mehr wie von Gegensätzen geredet werden kann, bilden sie Momente. In der Religion weiſs der Geist sich als freier, schaffender, lebendiger Geist, in der Philosophie erkennt er dies Wissen von sich als Grund, Zweck und Wahrheit seines Lebens und stellt dasselbe, es vollendend, dar.

II. Abschnitt.

„Wir suchen im systematischen Denken nicht uns, sondern die Sache.“

In Kunst und Dichtung, in Religion und Philosophie versuchen die Menschen, einander das Rätsel des Lebens zu lösen. In allen diesen Formen stellen sie sich dem Wesen der Dinge gegenüber, um die Schönheit, das Gute und die Wahrheit zu ergründen. Sämtliche Lösungen auf diesen Gebieten sind menschlich einseitig; aber wie auch der Einzelne sich zum Ganzen mehr fühlend, anschauend oder erfassend stellt, alle sind darin einig, hier die wahre Wirklichkeit erreicht zu haben. Niemand hat diese Zusammenhänge tiefer erforscht als Hegel. Er hat sie, wie wir sahen, zu einem Ganzen geordnet, nicht nach willkürlichem Gutdünken, sondern nach ihrer inneren Abhängigkeit, nach ihrem Begriff. Es ist selbstverständlich, dafs diese Wissenschaftslehre und Geisteserkenntnis keinen denkenden Menschen gleichgültig lassen kann und konnte, ebenso selbstverständlich, dafs sie vielseitigem Widerspruch, mindestens Mifsverständnissen begegnete. Daher mufste Hegel exoterische Erklärungen dazu geben, und sich mit anderen anerkannten oder neuerkannten Lehren auseinandersetzen. Schon bevor er sein System zur Darstellung brachte, hat er aus dem Geiste desselben heraus die zeitgenössische Philosophie kritisiert und vor allem Kant, Jakobi und Fichte als philosophische Standpunkte bekämpft, welche den absoluten Geist nicht erreichten. Seine Erkenntnis vom Verhältnis der Religion zur Philosophie ist hierfür mafsgebend gewesen, weshalb wir auf diese Betrachtungen eingehen müssen. Später

hat er solche exoterischen Ausführungen in Vorreden, Einleitungen und eingelegte Anmerkungen verlegt, vielfach ohne irgendwelche Namen zu nennen, nur — wie in jenen Kritiken — den Sachverhalt darstellend.

---

4. Kapitel.

§ 16. Denn so sehr Hegel von der Wahrheit seines Systems überzeugt war, immer hat er von seiner Person abgesehen und sein Prinzip walten lassen. Wenn man seine Philosophie um dieses Prinzips willen Panlogismus nennt, so ist zu beobachten, daſs nur, wenn man *λόγος* gleich Geist, lebendiges Denken nimmt, diese Bezeichnung charakteristisch und eine wesentliche ist. Gewöhnlich aber meint man mit Logik und Logismus abstraktes Denken. Das ist für Hegel nur eine Form des Denkens; und für die gesunde Menschenvernunft auch. Diese unterscheidet von der Vorstellung den Begriff nicht als Allgemeinvorstellung oder Abstraktion, sondern wir erhalten tatsächlich und mit einer bestimmten Notwendigkeit auf unsere Frage nach jenem Unterschied: Vorstellung ist das, was ich mir denke, und Begriff, was ich verstanden habe.[1])

---

[1]) Vgl. über „Begriff" auch Ott a. a. O., S. 26. 35 (19); — über Panlogismus vgl. G. Lasson a. a. O., S. XXV f. Es genügt nicht, wie dort geschieht, die „absolute Selbständigkeit der Vernunft", „die allgemeine Vernünftigkeit der Wirklichkeit" unter P. zu verstehen. Auch Pfleiderer (a. a. O., S. 431) erkennt trotz seiner Verurteilung des Hegelschen Formprinzips an, daſs „alle philosophische Bearbeitung des empirischen Stoffes nur die Vernunft als das innerlichst Wirkliche an das Licht des Bewuſstseins zu ziehen" hat. Eucken behauptet es als eine Errungenschaft der Neuzeit, daſs „vor dem Forum des Mensch und Welt wiederverbindenden Denkens sich nunmehr alles zu begründen habe, was sich als wirklich behaupten will" (Wahrheitsgehalt der Religion, S. 33). Wird P. so gefaſst, dann kann Andresen (Pantheismus und Theismus, Preuſsische Jahrbücher 1904, Nr. 118) noch sagen: „der Panlogismus macht es Hegel unmöglich, ein Unlogisches oder auch nur ein selbständiges alogisches Prinzip, aus dessen Aktualität das Unlogische hervorgehen könnte, neben dem Logischen anzunehmen". Herrn Andresen macht das Festhalten unvereinbarer Gegensätze — und daran ändert auch „die Aktualität von Realprinzipien" nichts — das Begreifen lebendiger Begriffe, das Verstehen der Hegelschen

Hegel legt das Denken als Tätigkeit des menschlichen Geistes schlechthin zu Grunde (vgl. VI 63). Denn es ist nicht nur das Element aller geistigen Tätigkeit, nicht nur zufolge der Selbstbestimmung des Denkenden — cogito ergo sum — in Übereinstimmung mit dem Sein, sondern vermöge seiner dialektischen Natur ist es zugleich das Prinzip des Lebens in Denken und Sein. Das Bewufstsein, Geist vom absoluten Geist, in der Religionsphilosophie speziell Geist von Gottes Geist zu sein, ist für Hegel selbstverständlich und nicht erst hervorzurufen. Hier wird, wie wir sehen werden, die Kritik einzusetzen haben. — Alle anderen geistigen Funktionen, wie Fühlen, Anschauen, Vorstellen, Reflektieren, Begreifen werden in jenem allgemeinen Zusammenhange dargelegt; nicht willkürlich-schematisch untergebracht, sondern nach der gedanklichen — Hegel sagt logischen — Notwendigkeit erfafst. Diese Hingabe an die Vernunft der Sache ist das Charakteristikum Hegels. Auch die Einheit und den Unterschied von Philosophie und Religion hat er in der Hingabe an die „Selbstbewegung des Begriffs", in der „Arbeit" und „Anstrengung des Begriffs" (Werke II 54. 44) erkannt. Mit Gesichtspunkten wie „religiöse Persönlichkeit und intellektuelle Begabung" kommt man dem Verständnis des Denkers Hegel wohl sehr nahe, dem seines Systems kaum.[1])

Lehre unmöglich. — Bei Kant ist dieser selbstverständliche Panlogismus angelegt, wenn er gelegentlich von der Unentbehrlichkeit der Vernunft und Philosophie spricht (z. B. Religion innerhalb den Grenzen etc. Vorrede — Kehrbach-Reclam, S. 11); er ist ausgeführt in der klassischen Erörterung der Systembildung (Kritik der reinen Vernunft², S. 863), welche ihren „Keim in der sich blofs entwickelnden Vernunft hat; weshalb nicht allein jedes System für sich nach einer Idee gegliedert, sondern noch dazu alle untereinander in einem System menschlicher Erkenntnis wiederum als Glieder eines Ganzen zweckmäfsig vereinigt sind". Eigentlich Panlogismus wird hieraus — (falls die Bezeichnung bezeichnend bleiben soll) — erst, sobald die konkret-logische Ableitung der Systemglieder, wie sie Fichte begann und Hegel im System der lebendigen Begriffe gab, erfafst ist.

[1]) Ott nimmt deshalb von vornherein in seiner Beurteilung der Religionsphilosophie eine Zwitterstellung ein, und seine vorzüglichen Bemerkungen vereinzeln sich. Dem Pfleidererschen Referat (a. a. O., S. 409) fehlt aus demselben Grunde die innerliche Darstellung, wenn behauptet wird, dafs Hegel „nur an theoretische Bewufstseinsprozesse dachte"; wie sie ebenso bei Dilthey (Archiv f. Gesch. d. Philos. I) [1888], S. 293) fehlt,

Wenn er aber in der Geschichte der Philosophie sagt: „Dadurch, dafs der Mensch an sich hält, wird er nicht ärmer an Gedanken, ... er erlernt vielmehr die Fähigkeit, aufzufassen und erwirbt die wachsende Einsicht, dafs seine Einfälle und Einwendungen nichts taugen, — er gewöhnt sich ab, sie zu haben", (Werke XIII 231), so führt Klaiber diese Stelle mit Recht als besonders bezeichnend an.[1]) Dafs schon der junge Hegel in diesem Sinne arbeitete, studierte und excerpierte, schildert derselbe Biograph mit den Worten:[2]) „Was die Hauptsache ist, nie, geradezu niemals mischt Hegel eine eigene Bemerkung, einen irgendwie subjektiven Zusatz seinen Excerpten bei: man fühlt das prinzipielle Bestreben, die Ansicht des andern in ihrer reinen Objektivität sich gegenüber zu stellen,[3]) wie denn auch später bei ihm Darstellung des fremden Standpunktes und Kritik desselben durchaus getrennte Funktionen bleiben."

§ 17. Diese Trennung von Darstellung — welche doch nicht einfache Abschrift sein kann — und Kritik hat indessen erst die Folgezeit bei Hegel zu sehen geglaubt. Aus derselben Meinung heraus macht Kuno Fischer dem Philosophen den Vorwurf, er habe sich im kritischen Journal in einer Kritik Jakobis ergangen, „ohne zuvor mit einer Silbe den Standpunkt Jakobis und den Stand der Frage festgestellt zu haben".[4])

---

wenn er es für Hegels Grundnatur hält, „alles geschichtlich Wirkliche in die schöpferische Idee, in Verstand, Vernunft aufzulösen". — Herausarbeiten mufs es heifsen.

[1]) Euckens bewundernde Kritik (Lebensanschauungen grofser Denker [1904[5]]) macht dagegen aus dem hingebenden Diener des Ganges der Vernunft einen Gedankenherrscher und setzt an Stelle des lebendigen Begriffes einmal „die Schraube des Begriffes", der das Element der Intuition nie versagen darf, andererseits „dämonische Mächte", die Hegels geistige Kraft bändigte und seine „friedliche, fast spiefsbürgerliche Persönlichkeit beschwichtigte", die aber nach seinem Tode den bisherigen Zusammenhang zerrissen und eigene Bahnen gingen. (Begriffsdichtung?!)

[2]) Klaiber, Hölderlin, Hegel und Schelling in ihren schwäbischen Jugendjahren, S. 90.

[3]) Ganz anders Schleiermacher, Monologen II: ich denke mich hinein etc.

[4]) Kuno Fischer a. a. O., I, S. 260.

Solche Scheidung von Referat und Beurteilung gab es für Hegel nicht; den Stand der Frage aber hat er allerdings genau präcisiert, und nicht nur in der Überschrift der Abhandlung: Glauben und Wissen, — sondern mit den Worten: „Die Wahrheit kann durch ein Heiligen der Endlichkeit, die bestehen bleibt, nicht hintergangen werden"; die Unendlichkeit wird nicht erreicht; „ebensowenig kann die Philosophie das Endliche und die Subjektivität ... dadurch reinigen, dafs sie dieselbe mit Unendlichem in Beziehung bringt, denn dieses Unendliche ist selbst nicht das Wahre, weil es die Endlichkeit nicht aufzuzehren vermag" (I 16/17), sondern ihr gegenüber bestehen bleibt. Jakobi will auf dem ersten, Kant auf dem zweiten Wege das Absolute, die Wahrheit erreichen; Fichte vereinigt beide. In der Erkenntnis der gemeinsamen Beschränktheit dieser Reflexionsphilosophie liegt „die äufsere Möglichkeit, dafs nun die wahre Philosophie, aus dieser Bildung erstehend, . . . sich darstellt" (I 155). Hierin ist Hegels Standpunkt vorzüglich ausgesprochen. Das Thema ist das Absolute — darin war Hegel mit Schelling völlig einig —; die Richtung ist die über die Reflexionsphilosophie hinaus. Diese allein würdigt er, sich in den Lauf der Dinge einordnend, auch später noch sachlicher Auseinandersetzungen. Die Gefühls- und Anschauungsphilosophie dagegen weist er nur ab; denn „die Unmethode des Ahndens und der Begeisterung und die Willkür des prophetischen Redens" ... verachtet „nicht jene Wissenschaftlichkeit (des reflektierenden Verstandes) nur, sondern die Wissenschaftlichkeit überhaupt" (Werke II 37). Sie arbeitet mit Einfällen und verschmäht das begriffliche Denken; während jene wenigstens nur subjektiv-beschränkt ist. Später, als Hegel sein System aufgestellt hatte, das der Reflexionsphilosophie weiterhelfen sollte, als er die Reflexionsphilosophie in sein System eingeordnet hatte — dieselbe aber bei ihrer Subjektivität stehen blieb, verlangte er zwar stets Anerkennung seiner Wahrheit, erkannte aber doch seinerseits die Notwendigkeit der Vorstufen — unmittelbares Wissen und Reflexionsphilosophie — als aufserzeitlich an. Dafs weiterhin seine Nachfolger dies nicht mehr taten, sondern die Vorstufen bekämpften, sie überhaupt, statt nur für sich überwinden wollten, diese Richtungsänderung bewirkte mindestens ebensosehr den raschen Verfall der Schule wie

der Umstand, dafs sie die christliche Dogmatik in der Hegelschen Philosophie fanden. Hatte Hegel das in Jugendjahren wohl auch erträumt, so behauptete er später nur nachdrücklich, dafs sein System nicht im geringsten Widerspruch zur kirchlichen Lehre stehe; er hatte die christlichen Dogmen wohl gedeutet, aber dem einfachen Glauben wie dem reflektierenden Wissen ihre Wahrheit zuerkannt (cf. S. 23. 29). Denn bei beiden war das Denken das wenn auch unbewufste oder unausgearbeitete Prinzip. Er begnügte sich, beiden Entäufserung der Partikularität esoterisch vorzumachen und exoterisch zu predigen.

§ 18. Die Richtigkeit dieser Ausscheidung der „Unphilosophie“ aus dem Gesichtskreis Hegelscher Kritik, oder anders ausgedrückt: dafs Hegel nur seiner Wissenschaft lebte, nicht aber propädeutisch für sie wirkte, wird uns durch das Verhältnis von „esoterisch und exoterisch“ bei ihm bewiesen. Esoterisch ist das System als solches, man mufs es mit Mühe und Entsagung studieren. Aber jeder kann es so studieren, denn sein Prinzip ist exoterisch. Wir lesen in der Phänomenologie (II S. 11): „Erst was vollkommen bestimmt ist, ist zugleich exoterisch . . . und fähig, das Eigentum aller zu sein. Die verständige Form der Wissenschaft ist der . . . für alle gleichgemachte Weg zu ihr,[1]) und durch den Verstand zum vernünftigen Wissen zu gelangen, ist die gerechte Forderung des Bewufstseins, das zur Wissenschaft hinzutritt“. So wenig also die Philosophie — wie bei Schelling — eine Geheimlehre sein soll, ebensowenig darf sie des Charakters der Wissenschaftlichkeit entbehren, d. h. des vernünftigen Denkens, des lebendigen Begriffs.

Wie weit die Stellungnahme zur anerkannten Philosophie uns über das Verhältnis von Philosophie und Religion Auskunft gibt, haben wir also noch zu sehen. Es ist selbstverständlich,

[1]) Fichte schrieb an Schiller (Briefwechsel, hrsg. von J. H. Fichte, 1847, S. 38/39. 27. Juni 1795) in ihrer Auseinandersetzung über Popularität: „das Wesen der Popularität scheint im synthetischen Gange zu liegen . . .“. „Sie setzen die Popularität in Ihren unermefslichen Vorrat von Bildern, die Sie fast allenthalben statt des abstrakten Begriffes setzen; ich vorzüglich in den Gang, den ich nehme.“

dafs wir auf die Geschichtsphilosophie, die in solcher Stellungnahme liegt, nicht eingehen. Vielmehr ist es uns nur um Illustrationen zu der ausgeführten Lehre des ersten Teils zu tun. Dabei sind folgende Abhandlungen heranzuziehen: Die eben erwähnte Betrachtung: Glauben und Wissen; die Recensionen über Jakobis Werke, über Göschels Aphorismen, das Vorwort zu Hinrichs Religionsphilosophie; Einleitung und „Vorbegriffe“ zur Encyklopädie; aus der Religionsphilosophie die Partien über unmittelbares und vermitteltes Wissen; endlich die letzten Abschnitte der Geschichte der Philosophie.

---

5. Kapitel.

§ 19. Aufs engste standen Philosophie und Religion in der „alten Metaphysik“ in Zusammenhang. Des Cartesius Prinzip cogito ergo sum, mit dem er der Begründer einer neuen spekulativen Philosophie geworden, führte direkt zu Gott als der Einheit der von ihm geschaffenen sekundären Substanzen; Denken und Ausdehnung. Zwar hatte Spinozas Substanzenlehre diese Einheit beträchtlich geklärt, aber „in dem Instinkte, dafs darin das Selbstbewufstsein untergegangen“ (II 14), empörte sich das Zeitalter gegen diese Gottesbestimmung. Man ging in verständigem statt in spekulativem Denken weiter; der ganze Umkreis menschlicher Vorstellungen wurde expliziert und alle Gegensätze dargestellt, deren Auflösung in Gott gegeben war. „Gott ist also gleichsam die Gosse, worin die Widersprüche zusammenlaufen“ (Werke XV 472). Auch die Gegenstände der Vernunft: Gott, Seele, Welt wurden aus der Vorstellung entnommen, und als fertig gegebene Subjekte nach endlichen Verstandesbestimmungen behandelt. Dabei kam es zu einem Dogmatismus, weil nach der Natur der Verstandesbestimmungen immer nur eine Betrachtung als wahr, die entgegengesetzte als falsch angesehen werden mufste (vgl. VI, S. 66, 67). „Diese Metaphysik ist jedoch nur in Beziehung auf die Geschichte der Philosophie etwas Vormaliges; für sich ist sie immer vorhanden, ist die blofse Verstandes-Ansicht der Vernunftsgegen-

stände“ (VI 61), und zwar sowohl in den philosophischen wie in den religiösen Problemen jederzeit im Schwange.

Stets wendet sich gegen sie und ihre Abstraktionen mit Recht der Empirismus, welcher konkreten Inhalt und eine in der Wirklichkeit vorliegende Wahrheit verlangt. Er sucht gegen die Möglichkeit, mit Verstandesbestimmungen alles beweisen zu können, nach einem festen Punkte und Halt in der Erfahrung. Aber „indem der Empirismus die Gegenstände analysiert, befindet er sich im Irrtum, wenn er meint, er lasse dieselben, wie sie sind, da er doch in der Tat das Konkrete in ein Abstraktes verwandelt“ (VI 81). „Denn die empirische Welt denken heifst doch wesentlich, ihre empirische Form umändern und sie in ein allgemeines verwandeln“ (VI 108). Weil der empirischen Philosophie nun diese Selbsterkenntnis fehlt, scheidet sie sich von der Religion, der Beschäftigung mit dem Übersinnlichen, bis zur Verachtung derselben. Aus diesem Grunde richtet daher der Empirismus gegen die Metaphysik nichts aus, und vom höheren Gesichtspunkt gesehen gehören beide Formen zusammen.

§ 20. Die Reflexionsphilosophie überwindet beide. Rationale Metaphysik und Empirismus stehen mit der Religion zusammen auf dem Boden des seiner Natur nicht bewufsten Wissens der Vorstellung. Die Reflexionsphilosophie bahnt erst eine Erkenntnis der Religion an, weil sie sich zum bewufsten Denken erhebt und die Verstandesbegriffe selber einer Untersuchung unterwirft. Das hat Kant in der Kritik der reinen Vernunft getan. „Der kritischen Philosophie gebührt das grofse negative Verdienst, die Überzeugung geltend gemacht zu haben, dafs die Verstandesbestimmungen der Endlichkeit angehören und dafs die innerhalb derselben sich bewegende Erkenntnis nicht zur Wahrheit gelangt“ (VI 123); dadurch wurde Kant der Zermalmer. — Den Ausgangspunkt bildet hier wie beim Empirismus die Erfahrung als „der einzige Boden der Erkenntnisse“ (VI 85). Diese aber werden nicht für Wahrheiten, sondern nur für Erkenntnisse der Erscheinungen gehalten, denn sie beruhen auf der Einrichtung unseres menschlichen Denkvermögens. Die Kantische Philosophie ist Idealismus, „insofern sie erweist, dafs die Anschauung für

sich blind und der Begriff für sich leer ist,[1]) und ebensowenig die endliche Identität beider im Bewufstsein — nämlich die Erfahrung — eine vernünftige Erkenntnis ist". Aber sie bleibt subjektiver Idealismus, weil Begriff und Anschauung als Gegensätze nicht begriffen und erkannt, sondern anerkannt werden. Die begrifflich-intuitive Erkenntnis wird als einzig wahre, die endliche aber als einzige menschenmögliche festgehalten, und ein absolutes Wissen, eine Erkenntnis der Idee daher geleugnet. „Eine ästhetische Idee kann keine Erkenntnis werden, weil sie eine Anschauung (der Einbildungskraft) ist, der niemals ein Begriff adäquat gefunden werden kann. Eine Vernunftidee kann nie Erkenntnis werden, weil sie einen Begriff (vom Übersinnlichen) enthält, dem niemals eine Anschauung angemessen angegeben werden kann".[2]) Die Vernunftideen von Gott, Seele und Welt werden daher von Kant als Gegenstände der Erkenntnis aus ihrer angreifbaren Stellung verabschiedet, um als notwendige Postulate der praktischen Vernunft unangreifbar behauptet zu werden.

Damit aber tritt eine Scheidung von Wissen, respektive Nichtwissen, und Glauben, von Philosophie und Religion, von Denken (endlicher Geist) und Sein (unendliches Ding an sich) ein, welche der Einheit des Geisteslebens widerspricht; es wäre ein unaufgehobener Gegensatz, denn „die absolute Identität, in welcher der Gegensatz aufgehoben ist, ist bei Kant — ein blofser Gedanke" (I 116), ein blofses Sollen. Die Tätigkeit der Vernunft aber besteht darin, was der Verstand als Gegensätze fixiert hat, zu überwinden und die Identität als realisiert zu erkennen. So greifen die Schüler Kants da an, wo der Meister auf die Identität hingewiesen hatte; und wir lesen bei Hinrichs („Die Religion in ihrem inneren Verhältnisse zur Wissenschaft") als Ergebnis dieser fortsetzenden Kantkritiken[3]): „Der Gegensatz des Denkens (Begreifens) und Anschauens beim diskursiven Denken hebt

---

[1]) Die von Hegel — Werk I, 19 — zitierte Stelle lautet in der Kritik der reinen Vernunft[2] 75: „Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind".

[2]) Kritik der ästhetischen Urteilskraft § 57, Anm. I, (Ausg. Reclam S. 217).

[3]) Hinrichs a. a. O., S. 169 ff.

sich dadurch auf, dafs die Anschauungsform sich als mit dem Denken identisch beweist" — nämlich die Form der intellektuellen Anschauung der spekulativen Philosophie statt der nur sinnlich-endlichen der kritischen. — „Die Ichheit des kritisierenden Erkennens als die synthetische Einheit der Apperception enthält schon diese Identität . . . und . . . in dem Anerkennen des intuitiven Erkennens ist es sogar über die synthetische Einheit hinaus, hat von aller Endlichkeit abstrahiert". An die Ichheit hatte Fichte angeknüpft; die intellektuelle Anschauung bildete Schellings Grundlage; das intuitive Erkennen baute Hegel aus. Er selber urteilt (I 43): „Indem Kant selbst einen intuitiven Verstand denkt, auf ihn als absolut notwendige Idee geführt wird, stellt er selbst die Erfahrung von dem Denken eines nicht diskursiven Verstandes auf, und erweist, dafs sein Erkenntnisvermögen nicht nur die Erscheinung . . . sondern auch das Ansich erkennt". „In diesen Vorstellungen — eines intuitiven Verstandes, innerer Zweckmäfsigkeit u. s. f. — zeigt sich daher die Kantische Philosophie allein spekulativ" (VI 117). Von dem Ansichseienden, von Gott, wissen zu wollen und eine positive Beziehung zu ihm zu haben, . . . „diese Anmafsung kommt allerdings der Philosophie wie der Religion zu" (XI 195).

Kants Philosophie aber ist als endliches Erkennen nur ein „perennierendes Negieren des Dinges an sich in der Erscheinung" (cf. S. 23); die Religion andererseits beschränkt sich für ihn auf das praktische Gebiet. „Kirche und Kirchenlehre haben nach ihm nur dadurch und insoweit Wert, als sie für die moralische Erziehung des Menschengeschlechts förderlich sind".[1]) Gegen diesen Rationalismus wandten sich die verschiedensten Geister der folgenden Zeit, wie sich auch der Einzelne zum Absoluten stellen mochte. Jean Paul klagte:[2]) „Es sind in unserem Zeitalter die heiligen Haine der Religion gelichtet und abgetrieben, die Landstrafsen der Sittlichkeit aber gerader und sicherer geführt. Ach, eine Gleichzeitigkeit des sittlichen und religiösen Verfalls wär' auch zu hart!" Schleiermacher zuckte über die praktische Religion verächtlich

---

[1]) Paulsen, J. Kant, S. 369.

[2]) Levana § 36 (Reclam, S. 61).

die Achseln:[1]) „Ich glaube nicht, daſs es so arg ist mit den unrechten Handlungen, welche sie verhindert, und mit den sittlichen, welche sie erzeugt haben soll“. Herzensreligion vermiſsten beide. Und Jakobi stellte dem Kantischen Bedürfnisglauben das unmittelbare Wissen von Gott entgegen.

§ 21. Schon die alte Metaphysik hatte Gott bei allem seinem Reichtum zu einem abstrakten Unendlichen gemacht; die kritische Philosophie entleerte es des Reichtums seiner Bestimmungen und lieſs es dann als Abstraktum stehen. „Das wahrhaft Unendliche aber ist nicht ein bloſses Jenseits des Endlichen, sondern es enthält dasselbe als aufgehoben in sich selbst“ (VI 96). Diese Versöhnung erreichte die kritische Philosophie nicht und behielt so einen unerkennbaren, „toten, leeren Gott“ (cf. S. 23). Da war es „von der bedeutendsten Wichtigkeit, daſs durch Jakobi das Moment der Unmittelbarkeit der Erkenntnis Gottes aufs bestimmteste und kräftigste herausgehoben ist“. (Werke XVII, S. 9). In dieser Ueberzeugung bespricht Hegel Jakobi als den zweiten Vertreter der Reflexionsphilosophie. Die Art und Weise des Schriftstellers tadelt er in dem Aufsatze „Glauben und Wissen“ hart, seine Berechtigung gegen Kant erkennt er an. Später, als er den philosophischen Kern von der literarischen Form geschieden hatte, wuſste er auch diese zu würdigen; da er auſser dem Denker inzwischen auch den Menschen Jakobi kennen gelernt hatte, unterlieſs er die unberechtigten Vorwürfe wegen falschen Zitierens und Schmähens. — Zweierlei hebt Hegel besonders als Jakobis Verdienst hervor: daſs er die absolute Substanz zum Gott als Geist geläutert hat, macht ihn zum Überwinder Spinozas; daſs er das unmittelbare Wissen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit den Kantischen Postulaten gegenüber vertreten hat, macht ihn zum Fortsetzer Kants. Über das unmittelbare Wissen aber muſste er sich nun auseinandersetzen. Wir haben seine Lehre schon kennen gelernt (cf. S. 22); wir fügen hinzu: „das, was das unmittelbare Wissen weiſs, ist, daſs das Unendliche, Ewige, Gott, das in unserer Vorstellung gegeben ist, auch ist ... Es kann der

---

[1]) Schleiermacher, Reden über die Religion, S. 36 (hrsg. v. Otto, S. 20).

Philosophie am wenigsten in den Sinn kommen, dem widersprechen zu wollen" ... „Der Unterschied zwischen dem Behaupten des unmittelbaren Wissens und zwischen der Philosophie läuft allein darauf hinaus, dafs das unmittelbare Wissen sich eine ausschliefsende Stellung gibt, ... sich dem Philosophieren entgegenstellt" (VI 131, 132). Es tut dies in der Meinung, dafs alles Philosophieren als vermitteltes Denken nur mit Endlichem, mit bedingten Bedingungen zu tun habe. Also „es kommt auf das Logische des Gegensatzes von Unmittelbarkeit und Vermittlung an" (VI 133), wie bei Kant auf Begriff und Anschauung. Weil beide Philosophen diese Gegensätze nicht vereinigen können, bleiben Philosophie und Religion bei ihnen im Verhältnis des Gegensatzes stehen, während Hegel die Einheit erreicht.

Jakobi gegenüber ist hervorzuheben, dafs wenn das unmittelbare Wissen von Gott und vom Göttlichen für sich genommen wird, „so wird solches Bewufstsein allgemein als ein Erheben über das Endliche ... beschrieben — ein Erheben welches in den (also vermittelten) Glauben an Gott und Göttliches übergeht und in demselben endigt, so dafs dieser — (vermittelte) — Glaube ein unmittelbares Wissen und Fürwahrhalten ist, aber nichtsdestoweniger jenen Gang der Vermittlung zur Voraussetzung hat" (VI 137). Dieser vollzogenen Erhebung ist sich Jakobi nicht bewufst, aber sie ist geschehen (cf. S. 23). „Der Übergang von der Vermittlung zur Unmittelbarkeit hat bei ihm mehr die Gestalt einer äufseren Wegwerfung der Vermittlung" (XVII 10); er empfand ihn als Sprung.[1]) Aufser dieser Betrachtung der stattgehabten Vermittlung ist ferner zu erwägen, das der Glaube des nicht zu abstrakter Reflexion sich erhebenden Menschen zwar unbefangen ist; er meint, dafs er nicht der Reflexion entgegengesetzt wäre, und ist reine rücksichtslose Position. „Aber Glaube in die Philosophie eingeführt, verliert völlig jene reine Unbefangenheit" (Werke I 103/4). Denn jetzt flüchtet die Vernunft aus der Reflexion zu

[1]) Friedrich Schlegel urteilt über Jakobi: „Woldemar ist also eigentlich eine Einladungsschrift zur Bekanntschaft mit Gott, und das theologische Kunstwerk endigt, wie alle moralischen Débouchen endigen, mit einem Salto Mortale in den Abgrund der göttlichen Barmherzigkeit. (In Reichardts „Deutschland" 1796. — Vgl. Kürschners Nationallitteratur 143. Bd. S. XXVIV).

ihm, um die Endlichkeit zu vernichten und die Subjektivität aufzuheben, bei der Kant geendigt hatte.[1]) Von dieser Opposition gegen die Reflexion und ihre Subjektivität wird nun der Glaube selber affiziert. Es bleibt ihm das subjektive Bewufstsein, die Subjektivität vernichtet zu haben, „und die Subjektivität hat sich so in ihrer Vernichtung selbst gerettet". Deshalb sagt Hegel von Jakobis ahnendem Glauben: „Diese Ahnung und dieser Glaube haben nicht, sondern sie wollen haben" (XVI 213). Es bleibt beim Sehnen nach dem Unendlichen und kommt nicht zur Erkenntnis, zum absoluten Wissen. Gott bleibt ein Begriff ohne Zusammenhang mit dem Endlichen; „so verschwebt er wieder in das dunkle, unpersönliche Theion" des Spinoza; ... „Jakobi hat sich jedoch die Überzeugung vorbehalten, dafs ein Dämonisches oder die göttliche Stimme im Menschenherzen das Organ der Mitteilung der Gottheit sei; er nennt sie auch Gewissen und Religion; durch sie behauptet er einen lebendigen Gott zu haben" (XVI 211—12). Das würde nun noch kein besonderes Verdienst sein; aber „Jakobi hatte diese höchste Anschauung nicht blofs im Gefühl und in der Vorstellung erreicht (cf. S. 21) — einer Form, bei welcher die blofse Religiosität stehen bleibt —, sondern auf dem höheren Wege des Gedankens mit Spinoza gefunden, „dafs sie das letzte, wahre Resultat des Denkens sei" (XVII 6/7). „Er hatte den Übergang von der absoluten Substanz zum absoluten Geiste in seinem Innersten gemacht und mit unwiderstehlichem Gefühle der Gewifsheit ausgerufen: Gott ist Geist, das Absolute ist frei und persönlich" (XVII 9).

Die eingehende Recension hat Jakobi ebenso eingehend

---

[1]) Dieser Gegensatz von naivem und philosophischen Glauben zeigt sich in charakteristischer Weise in einem Briefe, welchen der Königsberger „Täter des Worts" Joh. Georg Scheffner, der Freund Hamanns, Hippels und Kants, an Hamann über Jakobi schrieb: „Es ist überhaupt schwer nicht Spinozist zu sein, wenn man über Gott philosophieren und nicht lieber an ihn glauben würde. Ich halte es mit dem letzteren ... Manche Stellen des Büchleins verraten einen Mann, der es gern dahin brächte, schon in dieser Welt die Kräfte der zukünftigen zu schmecken. Ob das angeht, weifs ich nicht, und gottlob ich besitze auch keine Neugierde nach den Mitteln dazu" (Gildemeister, Hamanns Leben und Schriften, [1868] V, S. 152; vgl. Monatshefte der Comenius-Gesellschaft XIII. Jahrgang 1904, Heft 4, S. 208/9).

studiert; und nur sein Alter — er war 74 Jahre — verhinderte eine weitere Auseinandersetzung, respektive Vereinigung. Er schreibt einmal: „Er — Hegel — mag wohl recht haben und gern wollte ich mit ihm noch einmal alles durchversuchen, was die Denkkraft allein vermag, wäre nicht der Kopf des Greises zu schwach dazu.[1]) Immerhin beleuchtet das „allein“ genugsam die verschiedene Denkweise beider, denn für Hegel gibt es solche Schematisierung nicht. Auch die Worte derselben Stelle: Hegel kommt über den Spinozismus hinaus „auf einem nur noch höheren, gleichwohl aber demselben (also im Grunde auch nicht höheren) Wege des Gedankens, — ohne Sprung“, zeigen, dafs Jakobi den wesentlichen Unterschied zwischen sich und Hegel, den zwischen unmittelbarem und vermitteltem Wissen,[2]) in dem zugleich ihre Einheit liegt, nicht gefunden hat. Aus der vollen Erkenntnis der Sachlage aber entsprangen Hegels schöne Worte: „Das Interesse der Jakobischen Schriften beruht auf der Musik des Anklingens und Wiederklingens spekulativer Ideen“ (I 74). „Entblöfst von den Erkenntnisformen, durch welche eine Idee als notwendig aufgezeigt wird, zeigen sich die positiven Ideen Jakobis nur mit dem Werte von Versicherungen“ des Gefühls, der Ahnung, des Glaubens. Dies „Geistreiche ist eine Art Surrogat des methodischen Denkens, und der im Denken fortschreitenden Vernunft. Es ergreift die Antithese, in der die Idee liegt“, aber nicht in Begriffen; sondern „es hat nur konkrete Vorstellungen, auch verständige Gedanken und sinnreiche glückliche Eingebungen zu seinem Material“ ... „Wir dürfen uns ihrem Genusse überlassen, insofern sie dafür da sind, durch Sinn und Vorstellung den Gedanken und das Geistige anzuregen“ (XVII, S. 28/29). Aber diese platonisch-jakobische Mythenform ist nicht die passende für die Philosophie (vgl. XIII 104).

§ 22. Wir dürfen uns nicht in dem Geistreichen und in der Subjektivität verlieren, wenn wir zu der notwendig im Denken fortschreitenden Vernunft schon gelangt sind. So ist

[1]) Briefwechsel, hrsg. von Roth, Bd. II, S. 466—68.

[2]) Schleiermacher (vgl. Dilthey I, 332 f. 339) schied sich von dem ihm so verwandten Jakobi durch die Unterscheidung von Mystik und Transcendentalphilosophie.

es Fichte ergangen; deshalb ist auch er im Gegensatz von Philosophie und Religion stecken geblieben. „Der Fichteschen Philosophie bleibt das tiefe Verdienst, — gegen Kant — daran erinnert zu haben, dafs die Denkbestimmungen in ihrer Notwendigkeit aufzuzeigen, dafs sie wesentlich abzuleiten seien" (VI 90). Sie knüpft deshalb an die Ichheit, die synthetische Einheit der Apperception in der kritischen Philosophie an und philosophiert über die Beziehung von Ich und Nicht-Ich, welchem Ich gleich sein soll. Das reine Denken seiner selbst ist wie bei Kant (cf. S. 40) die Grundlage; in der Form Ich gleich Ich „hat man das kühn ausgesprochene echte Prinzip der Spekulation". Es ist aber zugleich nicht zu übersehen, dafs Kant mit seinen „Postulaten" innerhalb ihrer wahrhaften und richtigen Grenzen stehen bleibt, welche Fichte nicht respektiert. Sie sind allerdings etwas Subjektives; „es ist nur die Frage: . . . ist die Identität des unendlichen Denkens und des Seins, der Vernunft und ihrer Realität etwas Subjektives? oder nur das Postulieren und Glauben derselben? Der Inhalt oder die Form der Postulate?" (I 49). Offenbar die Form. Dieser Hinweis zeigt, dass auch Fichte beim Glauben stehen bleibt. „Von Spekulativem ist — in der Ausführung — nichts zu sehen, als die Idee des Glaubens, durch welchen die Identität des Subjektiven und Objektiven ... gesetzt ist, — eine Idee, die aber (wie bei Kant) etwas schlechthin Formelles (Gedachtes) bleibt (cf. 41) (I 153). Das Objektive und Subjektive kommen nicht wirklich zur Vereinigung. „Ob nach dem Jakobischen Dogmatismus das Objektive ... als das erste erscheint, zu welchem der Begriff später hinzukommt: oder ob Fichte das leere Ich zum Ersten macht, eine Identität, für welche . . . die Bestimmtheit als das Spätere erscheint — macht in der Sache keinen Unterschied" (I 120). Die absolute Subjektivität, die bei Kant ein Resultat, und bei Jakobi das Element ist, sehen wir bei Fichte als das Prinzip. Darin liegt seine Bedeutung: „Der Begriff des Begriffs ist von dieser Seite gefunden, dafs (nämlich) in dem was begriffen wird, das Selbstbewufstsein die Gewifsheit seiner selbst hat; was nicht begriffen ist, ist ihm ein Fremdes" (XV 615). Aber für Fichte fixiert sich dieser Begriff als nicht realisiert gegenüber der Realität, und es bleibt wie bei Kant beim Sollen.

Was die Religion betrifft, so weiſs Fichte im Gegensatz zu Kant nichts vom radikalen Bösen; vielmehr wird alles Endliche als nichtig, das Übel nur als Zufälligkeit und Willkür gefaſst. „Die Religion aber teilt mit dieser Philosophie der absoluten Subjektivität so wenig ihre Ansicht, daſs sie vielmehr das Böse als Notwendigkeit der endlichen Natur, als Eins mit dem Begriff derselben darstellt“ (I 146). Dieser Notwendigkeit entspricht eine ewige, d. h. „nicht eine in den unendlichen Prozeſs verschobene und nie zu realisierende, sondern wahrhaft reale und vorhandene Erlösung. Fichte dagegen bleibt bei dem Jakobischen Sehnen nach Erlösung und nach dem Göttlichen ebenso wie bei der Kantischen Moraltheologie. Hegel zitiert, um dies Urteil zu erhärten, nach Fichtes Verantwortungsschreiben gegen die Anklage des Atheismus: „Dadurch, daſs etwas begriffen wird, hört es auf, Gott zu sein, und jeder vorgebliche Begriff von Gott ist notwendig der eines Abgottes. — Religion ist ein praktischer Glaube an die moralische Weltordnung“ (XV 635).

Religion und Philosophie sind bei Kant, Jakobi und Fichte streng geschieden, und alle drei sind in der Unerkennbarkeit des Absoluten ebenso einig, wie in dem Primat des Glaubens. Kant grenzt die Gebiete der Philosophie und der Religion ab und verzichtet auf absolutes Wissen; Jakobi und Fichte erreichen es, aber unmittelbar — man weiſs nicht wie —, die Erkenntnis desselben fehlt ihnen. Hegel stellt beide Gebiete in ihrem lebendigen, Einheit und Unterschied erkennenden Verhältnisse dar. — In den verschiedenen Formen des erkennenden Nichtwissens, das glauben soll, des wissenden Glaubens der erkennen will, und des nicht-erkennenden Wissens, das glauben will, stellt sich uns die Reflexionsphilosophie vor. Sie entspricht dem reflektierenden Bewuſstsein, welches sich über die naive Vorstellung erhebt (cf. S. 23), und entspricht ebenso der Religion der Aufklärung in der entzweiten Bildungswelt der Phänomenologie (cf. S. 14). „In der Bildung hat sich das, was Erscheinung des Absoluten ist, vom Absoluten isoliert und als Selbständiges fixiert“ (I 172). „Gott ist unendlich, der Mensch ist endlich; — Gott ist die Wahrheit, der Mensch ein Teil der Wahrheit, denn er ist Geschöpf Gottes. Aus der Gottähnlichkeit folgt die Gemein-

schaft des Menschen mit Gott, aus der Endlichkeit des Menschen die Scheidung; ... jene erweiset sich in der unverwüstlichen Gewifsheit des Glaubens vermittelst des Gefühls, diese in dem Unvermögen und der Nichtigkeit alles Wissens, welches dem Wesen Gottes widerstrebt. Aber „dieses Nichtwissen ist zugleich unmittelbares Wissen". So charakterisiert Göschel[1]) treffend die Stellung des gläubigen Nichtwissens und fährt fort: „Es weifs, dafs es garnichts weifs. Aber es weifs doch — im Widerspruch mit seiner Benennung, — was Gott nicht ist ... So viel ist gewifs, dafs der Gott, den wir nach unserem Herzen machen, aus purer Unendlichkeit zu vornehm ist, sich in unser Fleisch und Blut zu kleiden". Mit anderen Worten: die Reflexionsphilosophie bleibt in der Subjektivität und Abstraktion stecken; über beides mufste hinausgegangen werden.

§ 23. „Viele, namentlich Schiller, haben an der Idee des Kunstschönen, der konkreten Einheit des Gedankens und der sinnlichen Vorstellung, den Ausweg aus den Abstraktionen des trennenden Verstandes gefunden; andere an der Anschauung und dem Bewufstsein der Lebendigkeit überhaupt" (VI 117). Schiller war auch im einzelnen vielfach spekulativ und in seinem Gedichte „Resignation" fehlt nur noch der Standpunkt, auf dem das wissende Ewigkeitsbewufstsein, dem die auf Genufs verzichtende Hoffnung und der hoffnungslose Genufs Momente einer geistigen Einheit sind, dem zeitlichen Menschen mit ewigem Geiste als für jeden erreichbar dargestellt wird. Hegel hat viel von Schiller gelernt; er hat sich stets mit Goethe verstanden. Denn bei jenen „anderen" denken wir an den Goethe,[2]) der, von Spinoza angeregt „das Göttliche in herbis et lapidibus"[3]) suchte und „nur in und aus den rebus singularibus" erkannte.[4]) Daher sagt er, „Ich halte viel aufs Schauen", (cf. Schellings Anschauung) und lehrt: „Willst Du ins Unendliche schreiten, so geh nur

---

[1]) Aphorismen über Nicht-Wissen und absolutes Wissen, S. 31 u. 25 (1829).

[2]) Vergl. Werke XIII, 108.

[3]) Weniger in avibus wie aus Eckermanns Gesprächen III, 26. September 1827, hervorgeht.

[4]) Brief an Jakobi vom 9. Mai 1785; Dilthey, Arch. f. G. d. Phil. VII, 336; Schleiermachers Leben I, 170.

ins Endliche nach allen Seiten". Oder wir denken an „Eins und Alles":

> „Das Ew'ge regt sich fort in Allen,
> Denn Alles mufs in Nichts zerfallen,
> Wenn es im Sein beharren will".

Nicht gegen philosophische und religiöse Metaphysik überhaupt,[1]) sondern gegen die blofs behauptende Reflexionsphilosophie, welche im Sollen endigt, wendet sich Goethe mit den Worten: „Wenn sich Menschen ... ein Ganzes von dem Zusammenhang der Dinge gebildet haben, ... halten sie dasjenige, was sie am bequemsten denken können, für das Gewisseste und sehen andere, welche ... mehr Verhältnisse göttlicher und menschlicher Dinge ... zu erkennen streben, mit zufriedenem Mitleid an", da ihre „Sicherheit ... über allen Beweis und Verstand erhaben sei" ... „Da sie aber blofs von Gewifsheit als Gewifsheit sprechen, so bleibt dem Lernbegierigen wenig Trost, indem er immer hören mufs, das Gemüt müsse sich ... aller mannigfaltigen, verwirrenden Verhältnisse entschlagen". — Da auch Schiller über diese Reflexionsphilosophie hinausging, bildete sein Kantianismus keinen Hinderungsgrund der Dichterfreundschaft. War doch Goethe selbst von „Unschaubarem, Unerforschlichem" fest überzeugt. — Dafs überhaupt an den Gegensatz der Anschauungsform und des diskursiven Denkens (cf. S. 41, 42) das Denken der nachkantischen Zeit anknüpfte, ist auch an Goethe zu zeigen,[2]) der gegen Kants Einschränkung des intuitiven Verstandes auf Gott ausspricht: wie wir im Sittlichen uns dem höchsten Guten annähern sollen, so müsse uns auch im Intellektuellen das Anschauen einer immer schaffenden Natur zur geistigen Teilnahme an ihren Schöpfungen würdig machen ... Mit ähnlichen Worten sagt Schleiermacher:[3]) „Vom Anschauen mufs alles ausgehen, und wem die Begierde fehlt, das Unendliche anzuschauen, der hat keinen Prüfstein, um zu wissen, ob er etwas Ordentliches darüber gedacht hat".

---

[1]) Vergl. Dilthey, Arch. VII, 336 f.

[2]) Dilthey (Schleiermacher I, S. 172) nennt diese Äufserung mit Recht einen Markstein der Richtungen.

[3]) Reden, 54 (Otto 31).

Hierher gehört auch das Problem des verschleierten Bildes von Sais, das zu schauen Schiller (1795) mit Kant als gesetzlich bedingter Sterblicher verzichtet, während der Fichteschüler Novalis (1798/99) darin das Ich selbst, d. h. das Ich in seinem unsterblichen Charakter als vernünftiger Wille sieht. Es ist ersichtlich, daſs die Einwirkung der Reflexionsphilosophie auf die Dichter zwar zu keiner bewuſsten systematischen Fortbildung führte, wohl aber zu Ansätzen und einzelnen Ideen. — Über Goethes Stellung zu Kant belehrt uns noch eine Selbstbetrachtung:[1] „Ich mochte mich gern auf diejenige Seite stellen, welche dem Menschen am meisten Ehre macht, und gab allen Freunden vollkommen Beifall, die mit Kant[2] behaupteten, wenn gleich alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung angehe, so entspringe sie darum doch nicht eben alle aus der Erfahrung. Die Erkenntnis a priori lieſs ich mir auch gefallen, so wie die synthetischen Urteile a priori: denn hatte ich doch in meinem ganzen Leben, dichtend und beobachtend synthetisch und dann wieder analytisch verfahren; die Systole und Diastole des menschlichen Geistes war mir ... niemals getrennt, immer pulsierend“. Diese lebendige Einheit bezeichnet Hegel als Idee: „diese Einheit nun des Allgemeinen und Besonderen, der Freiheit und Notwendigkeit, der Geistigkeit und des Natürlichen, welche Schiller als Prinzip und Wesen der Kunst wissenschaftlich erfaſste, und durch Kunst und ästhetische Bildung ins wirkliche Leben zu rufen unablässig bemüht war, ist dann als Idee selbst zum Prinzip der Erkenntnis und des Daseins gemacht, und die Idee als das allein Wahrhafte und Wirkliche erkannt worden. Dadurch erstieg mit Schelling die Wissenschaft ihren absoluten Stand“ (Werke X a, S. 80). „Die Schellingsche Philosophie ist nun zunächst übergegangen zum Erkennen Gottes“ (XV 647). Er entspricht damit der Stufe der offenbaren Religion (cf. S. 16)

---

[1]) Zur Naturwissenschaft im allgemeinen. Einwirkung der neueren Philosophie (Werke Cotta 1867, Bd. 36, 245).

[2]) Hatte er doch der Fürstin Gallitzin und ihrem Hemsterhius-Jakobischen Kreise gegenüber kantische Ideen verteidigt, womit er „als wie mit gotteslästerlichen Reden bei Seite und zur Ruhe gewiesen“ wurde (Werke 1840, Bd. 25, 160, vergl. Monatshefte d. Comen.-Gesellsch. 1906, II, S. 99).

und der denkenden Vernunft (cf. S. 23) und erhebt sich charakteristisch über die Reflexionsphilosophie. Seinen Mangel wiederum bezeichnet Göschel vorzüglich:[1] „Auch in Schellings spekulativem Wissen aber, welches allem Nichtwissen den Krieg erklärt, ist noch ein Nichtwissen zurückgeblieben, nämlich das Nichtwissen des Absoluten (welches das Objektive und Bewufstlose bleibt) . . . Auf diesem Nichtwissen beruht das symbolische Wissen, mit welchem diese Philosophie in der Religion endigt, oder zu enden schien“.

§ 24. Schon vor der viel hervorgehobenen Absage Hegels an Schelling in der Vorrede zur Phänomenologie können wir Verschiedenheit in der Bestimmung des Absoluten bei den schwäbischen Dioskuren feststellen. Schelling schrieb am 5. Januar 1795: „Es ist eine Lust anzusehn, wie sie (die Gelehrten) den moralischen Beweis — (Kants) — an der Schnur zu ziehen wissen — ehe man sichs versieht, springt der deus ex machina hervor — das persönliche, individuelle Wesen, das da oben im Himmel sitzt.“ Hegel antwortete darauf aus Bern:[2] „Einen Ausdruck in Deinem Briefe von dem moralischen Beweise verstehe ich nicht ganz, den sie so zu handhaben wissen, dafs das individuelle persönliche Wesen herausspringe? Glaubest Du, wir reichen eigentlich nicht so weit?“ — Den sogenannten „lieben Gott“, die Vorstellung des ehrwürdigen Greises, will Hegel mit dieser Anfrage gewifs nicht verteidigen, aber er dringt auf den lebendigen Geist, damit auf selbstbewufstes (cf. S. 24), also persönliches Wesen. Nur mit diesem Gotte ist eine Identität von Philosophie und Religion denkbar. Die Entwicklung der wachsenden Differenz der Freunde zu verfolgen, liegt nicht in unserer Aufgabe, so wichtig diese Einzeluntersuchung auch gerade heute wäre; wir können nur konstatieren. Schelling schrieb in seiner Abhandlung: Philosophie und Religion:[3] „Es gibt für uns kein Subjektives und kein Objektives und das Absolute ist uns nur als das Negative jener Gegensätze die absolute Identität beider.“ Gegen diese Lehre richtet Hegel die bekannte Vorrede seiner Phänomeno-

[1]) Aphorismen a. a. O., S. 48.
[2]) Briefe von und an Hegel, I S. 13.
[3]) Sämtliche Werke, I. Abt., Bd. VI, S. 22 (1804).

logie[1]) und verurteilt solch Absolutes als „die Nacht, worin ... alle Kühe schwarz sind“ (II 13). Schelling sagte:[2]) „Alle möglichen Formen, das Absolute auszudrücken, sind doch nur Erscheinungsweisen der Reflexion ... das Wesen dessen selbst aber das als ideal unmittelbar real ist, kann nicht durch Erklärungen, sondern nur durch Anschauung erkannt werden ... Nur das Zusammengesetzte ist durch Beschreibung erkennbar.“ Das gibt Hegel als gewifs zu; „aber“, lautet seine ergänzende Antwort, „wenn nun das Denken — nach Spinoza — das Sein der Substanz mit sich vereint und die Unmittelbarkeit oder das Anschauen als Denken erfafst, so kommt es noch darauf an, ob dieses intellektuelle Anschauen nicht wieder in die träge Einfachheit zurückfällt und die Wirklichkeit selbst auf eine unwirkliche Weise darstellt“ (II 14). Das Wahre ist ebenso sehr als Subjekt wie als Substanz zu fassen; als Subjekt aber ist die lebendige Substanz zugleich die Entzweiung des Einfachen, ein Sichselbstsetzen. Schelling hatte ausgeführt:[3]) „Indem Gott ... dem Angeschauten die Selbstheit verleiht, gibt er es selbst dahin in die Endlichkeit und opfert es gleichsam, damit die Ideen, die in ihm ohne selbstgegebenes Leben waren, ins Leben gerufen werden.“ Das ist „die Indifferenz oder Neidlosigkeit des Absoluten, welche Spinoza ... ausdrückt, dafs Gott sich selbst mit intellektualer Liebe unendlich liebt.“ Weniges betont Hegel so sehr wie die Neidlosigkeit Gottes,[4]) aber er sieht in ihr das Gegenteil von Indifferenz und Gleichgültigkeit. Wohl gibt er zu, dafs das Leben Gottes und das göttliche Erkennen als ein Spielen der Liebe mit sich ausgesprochen werden mag. „Diese Idee sinkt aber ... zur Fadheit herab, wenn der Ernst, der Schmerz, die Geduld und Arbeit des Negativen darin fehlt“ (II 15). Und sie fehlt, wenn „die konkrete geistige Einheit“, auf welche Schelling hinsteuert, „zur abstrakten geistlosen Identität gemacht wird, in welcher ...

---

[1]) (1807) Vgl. über die Beziehung auf Schelling Kuno Fischer a. a. O. I, 244. 291.

[2]) Schelling a. a. O., S. 25.

[3]) a. a. O. S. 63.

[4]) Z. B. im Vorwort zu Hinrichs Religionsphilosophie (a. a. O. S. XXV), welche selbst mit diesem Gedanken beginnt (vgl. Werke XVII, S. 302), (VII b. § 564).

alles Eins, unter anderm auch das Gute und Böse einerlei sei; ... als ob die konkrete geistige Einheit in sich bestimmungslos wäre und nicht selbst den Unterschied in sich enthielte" (VI, S. XV und XVI). „Die einfache Einheit und abstrakte Affirmation des Unendlichen ist an sich keine Wahrheit, sondern es ist dem Unendlichen wesentlich, sich in sich zu dirimieren" (XI 192). Philosophie und Religion wären nicht identisch, wenn sie nicht verschieden wären.

Solchergestalt besteht die Hauptdifferenz zwischen Schelling und Hegel in der Bestimmung des Absoluten. Die Ursache davon sieht Hegel darin, dafs Schelling nicht zur logischen Betrachtung in seiner Darstellung gekommen ist (XV 662). „Man müfste am Endlichen selbst aufzeigen, dafs es den Widerspruch in sich enthielte, und sich zum Unendlichen machte; ... bei solchem Verfahren wird die Einheit nicht vorausgesetzt, sondern es wird an ihnen — dem Endlichen und dem Unendlichen — selbst gezeigt, dafs ihre Wahrheit ihre Einheit ist, jedes für sich aber einseitig, dafs ihr Unterschied umschlägt in diese Einheit." — Auf diesem Punkte der strengen logischen Methode beruht es auch, dafs Hegel nicht mit dieser ganzen Gruppe, deren Schilderung wir bei Schiller begannen, etwa als Begriffs„dichter" angesehen werden darf. Wie weit die übrigen das sind, darüber liefse sich streiten; Hegel unterscheidet sich von diesen verwandten Geistern dadurch, dafs er es nicht ist. Die Folgen der Differenz beziehen sich nun vor allem auf die Bestimmungen von Religion und Philosophie.

Die Erkenntnis, dafs Gutes und Böses einerlei sei — Hegel weist immer wieder auf ihre Unwahrheit hin (II 565, VI, XV und 92, XI 95 etc.)[1]) und folgert aus ihr, dafs damit alle

---

[1]) Es ist daher unrichtig, wenn Siebeck (Religionsphilosophie 1893 S. 209) dem „modernen metaphysischen Normalsystem, wie es bei Hegel vorliegt und methodisch alle vom religiösen Bewufstsein postulierten Werte in die dialektische Bewegung des Gedankens aufheben (soll heifsen auflösen) will", zum Vorwurf macht, dafs es „die Unterscheidung des Guten und Bösen als Denk- oder vielmehr Vorstellungsformen aufzuzeigen beabsichtigt, welche der logischen Einsicht sich als unzureichend erweisen". — Wenn Siebeck dann fortfährt, dafs bei Hegel „die Persönlichkeit zum verschwindenden Momente in der von der Natur zum Geist sich emporringenden Entwickelung der Idee herabgesetzt sei", so zeigt dieser

Religion aufgehoben würde — ist nicht für die grofse Menge. Daher lehrt Schelling:[1] „Wollt ihr, dafs Religion eine exoterische und öffentliche Seite habe, so gebt ihr diese in der Mythologie, der Poesie und der Kunst einer Nation: die eigentliche Religion, ihres idealen Charakters eingedenk, leiste auf die Öffentlichkeit Verzicht und ziehe sich in das heilige Dunkel der Geheimnisse zurück. Der Gegensatz ... wird jedes von beiden in seiner Reinheit und Unabhängigkeit bestehen lassen." Das sind nun solche Abstraktionen von unabhängigen Gegensätzen, welche Hegel als unwirklich bekämpft. Wenn Schelling später vielleicht andere Überzeugungen ausgesprochen hat, so hindert dies nicht, seine damaligen Darlegungen als Verwirklichung einer notwendigen Stufe philosophischen Denkens aufzuzeigen und anzuführen. Über diesen seinen früheren Standpunkt erhebt sich Hegels Erkenntnis, da in Wirklichkeit jeder Mensch ein vernünftiges Wesen ist und sich dadurch, dafs er Religion — Gemeinschaft mit dem Unendlichen — haben kann, vom Tier unterscheidet (VI 4. 32. 45. 207, XI 128. 168 etc.). Schelling dagegen schliefst die grofse Menge von der eigentlichen Religion aus, indem er zur praktischen Vorstufe derselben, als Einführung, die Philosophie macht.[2] Nichts kann Hegelscher Lehre mehr entgegengesetzt sein als die Worte:[3] „Die Absicht der Philosophie in Bezug auf den Menschen ist nicht sowohl, ihm etwas zu geben, als ihn von dem Zufälligen, dafs der Leib, die Erscheinungswelt, das Sinnenleben zu ihm hinzugebracht haben, so reinlich wie möglich zu scheiden und auf das Ursprüngliche zurückzuführen." Vielmehr erhebt sich in der Philosophie der Einzelne zum Allgemeinen, in das er als Einzelner aufgeht (cf. S. 24). Diese Tat zu bewirken, beabsichtigt die Philosophie zunächst nicht. „Die Philosophie hat die Notwendigkeit der Religion an und für sich zu entwickeln, ... so vollbringt sie das allgemeine Schicksal des Geistes — ein anderes ist es, das individuelle Subjekt zu

---

Vorwurf, den schon Schwarz (Zur Gesch. d. neuesten Theologie 1856, S. 26) mit fast denselben Worten erhebt, mindestens keine genaue Kenntnisnahme der Hegelschen Lehre (cf. S. 12, Tun des einzelnen, auch S. 66).

[1]) Schelling a. a. O. S. 65—66.

[2]) a. a. O. S. 69/70.

[3]) a. a. O. S. 26.

dieser Höhe zu erheben" (XI 6). Damit vergleichen wir die Stelle der Logik (V 340. 341): „Für das subjektive Bedürfnis der Unbekanntschaft und deren Ungeduld kann wohl eine Übersicht des Ganzen zum Voraus gegeben werden, (cf. auch S. 19) ... doch gewährt dies nicht mehr als ein Bild der Vorstellung; ... die Ungeduld, die über das Bestimmte ... nur hinaus, und unmittelbar sich im Absoluten befinden will, hat als Erkenntnis nichts vor sich, als das leere Negative, das abstrakte Unendliche, — oder ein gemeintes Absolutes, das ... nicht ... erfaſst ist. — Der wahrhafte Übergang vom Allgemeinen zum Besonderen ist allein die Vermittlung der Wissenschaft". Diese Vermittlung gebührt auch den Wahrheiten der Religion; so schlieſst sich Hegels Religionsphilosophie an die Philosophie seiner Vorgänger an. —

§ 25. „Was wird aber aus den ‚Wahrheiten der Religion', wenn ... eine Generation aufkommt, welche die tiefen Gemütserschütterungen des religiösen Lebens nie gekannt hat? Jeder dumme Junge triumphiert über ihre Mysterien und sieht mit selbstgefälliger Verachtung auf diejenigen herab, welche noch so einfältiges Zeug glauben können." Diesem Anruf des trefflichen F. A. Lange[1]) hätte Hegel wohl geantwortet: Haben denn jene Wahrheiten in Gemütserschütterungen ihren Grund? (cf. damit S. 21.) Das ist die einseitige Lehre eines Schleiermacher, der den gebildeten Verächtern die Religion wieder genieſsbar machen wollte.

Damit sind wir zu dem Antipoden Hegels gekommen, der heute noch stets von neuem gegen ihn aufgeboten wird. Und Schleiermacher ist dazu wahrlich geeignet. Wie wenige wuſste er Kantisch-Fichtesche Wissenschaft und Jakobischen Glauben mit Schellingschem Natursinn zu vereinigen zu einer geschlossenen, reichen, sicheren Persönlichkeit, nicht zerlegbar in ihre Bildungselemente, aber eine fortbildende Kraft wie wenige. Er ist es, von dem Dilthey sagt: „Das bedeutende Individuum ist nicht nur der Grundkörper der Geschichte (cf. S. 12, Tun des einzelnen), sondern in gewissem Verstande die gröſste Realität derselben; ... hier allein erfahren wir Wirklichkeit in vollem Sinne von

[1]) Gesch. d. Materialismus[2], II 553.

innen gesehen: nicht gesehen, sondern erlebt. Ich wollte nun erforschen, wie ganz zerstreute Elemente der Kultur in der Werkstatt eines solchen bedeutenden Einzelgeistes zu einem Ganzen gebildet werden, das in das Leben zurückwirkt".[1]) Wir aber haben das Verhältnis von Schleiermacher und Hegel hinsichtlich der Beziehung von Religion und Philosophie in beider Systemen zu betrachten.

Schleiermacher steht auch auf dem Boden des Idealismus und opponiert gegen „die schwerfällige Anhänglichkeit des Zeitalters an den gröberen Stoff".[2]) — Beide fragen in ernstem Wahrheitsstreben mit Schiller:[3]) „Kann wohl der Mensch dazu bestimmt sein, über irgend einen Zweck sich selbst zu versäumen?" Aber in der Bestimmung dieses „Selbst" gehen sie diametral auseinander. Hegel sagt: es ist ein endliches Moment des allgemeinen Geistes, Schleiermacher: eine einzelne Persönlichkeit in der sittlichen Gemeinschaft. Für Hegel ist es selbstverständlich, dafs der Mensch seine Endlichkeit und deren Zwecke als zu überwindende Einseitigkeit ansieht und alles unter den Gesichtspunkt des Unendlichen rücken will, dem er angehört; Schleiermacher ist ebenso gewifs, dafs in dem sachgemäfsen Durch- und Erleben des Endlichen die Beziehung zum Unendlichen nur ein Moment ist. Der eine denkt bei Menschheit an die Idee des Menschen, der andere an das Abstraktum der empirischen Menschengesellschaft. Der eine definiert die Religion als das Einheitsbewufstsein von Gott und Mensch (cf. S. 16. 24. 25), der andere als den Sinn des Menschen für das Unendliche,[4]) als das Gefühl der schlechthinigen Anhängigkeit. Religion ist die höchste subjektive, Philosophie die höchste objektive Funktion des menschlichen Geistes, lehrt Schleiermacher, während wir bei Hegel lernten (cf. S. 31 z. B.), dafs beide inhaltlich der Region der absoluten Religion angehören, nur formell unterschieden sind. Jener beschränkt sich mit Kant auf menschliche, endliche Erkenntnis; dieser erfafst das Moment des Unendlichen im Geiste. Er

---

[1]) Berliner Akademieschriften, 1887, II, 647 ff.; vgl. Leben Schleiermachers, I, S. 147, „ein Ganzes der geistigen Organisation".

[2]) Reden. S. 12 (Otto, S. 7).

[3]) Ästhetische Erziehung, 6. Brief (Schlufs).

[4]) Reden, S. 53 (Otto, S. 31).

versteht daher unter absolutem Wissen das ohne Rücksicht auf Zeit und Raum zu betrachtende, unendliche Leben des Geistes; der andere dagegen unter „höchstem Wissen" die in Zeit und Raum zu verwirklichende Vollkommenheit der endlosen, einzelnen Wissenschaften.[1]) Diese unvollständige Gegenüberstellung zeigt schon, daſs der weitere Blick Hegel eignet. Woran es bei ihm fehlt, werden wir später zu sehen haben.

Schon früh hatte sich Hegel mit den Reden über die Religion beschäftigt. Sie waren ihm ein Zeichen der Zeit (I 165) dafür, daſs „das Bedürfnis nach einer Philosophie vorhanden sei, von welcher die Vernunft in Übereinstimmung mit der Natur gesetzt wird". Denn es ist „in diesen Reden die Natur als eine Sammlung von endlichen Wirklichkeiten getilgt, und als Universum anerkannt[2]) (I 113). Dadurch ist die Jakobische Sehnsucht aus jener Natur heraus nach einem ewigen Jenseits, das Hinausfliegen über die Wirklichkeit, in schauenden Genuſs dieser Natur verwandelt. Schleiermacher wendet sich gegen „jene, die mit dem Sollen anfangen und endigen. Sie wissen nicht, daſs der sittliche Mensch aus eigener Kraft sich um seine Achse frei bewegt. Sie haben den Punkt auſser der Erde gefunden, den nur ein Mathematiker suchen wollen kann, aber die Erde selbst verloren. Um zu sagen, was der Mensch soll, muſs man einer sein und es nebenbei auch wissen".[3]) Damit ist die „Scheidewand zwischen dem Subjekt und dem Erkennen niedergerissen" worden. Wie recht Hegel mit dieser Beurteilung hatte, sehen wir unter anderem aus Schleiermachers Grundlinien der Sittenlehre, wo es in der allgemeinen Einleitung[4]) heiſst: „Wissen und Sein gibt es für uns nur in Beziehung auf einander. Das Sein ist das Gewuſste, das Wissen weiſs um das Seiende." Damit ist Identität, unbedingte Erkenntnismöglichkeit angebahnt.

Aber trotz dieser Beziehung behalten die Seiten doch noch eine Eigenschaft von Unvereinbarkeit, die sich überall zeigt. Denn das „Ineinander"[5]) und das „Zugleich des Allgemeinen

---

[1]) Sittenlehre (hrsg. Twesten), Einleitung.

[2]) Vgl. Reden, S. 53 (Otto, S. 31).

[3]) Fr. Schlegels „Athenäum"; vgl. Dilthey, Leben I, Anhang, S. 83.

[4]) a. a. O., § 23.

[5]) Sittenlehre, S. 15, § 47. 49; S. 60, § 54 (Twesten hrsg.).

und Besonderen,[1]) welches als allgemein gesetzt: Denken, als besonders gesetzt: Vorstellen ist, oder die „Forderung, dafs Einerleiheit und Verschiedenheit überall zusammen sein sollte", das „Zusammenschmelzen aus zwei entgegengesetzten Kräften", das ungestörte „Nebeneinander" alles Endlichen im Unendlichen, des Endlichen, das nur durch Bestimmung seiner Grenzen besteht, „die aus dem Unendlichen gleichsam herausgeschnitten werden müssen":[2]) all das führt niemals zu einer wirklichen Vereinigung von Gegensätzen.[3]) Blofs schematisch ist auch die Verhältnisbestimmung von Philosophie und Religion, welche der junge Schleiermacher erdachte: „Philosophie und Religion gehen auf ideale Tätigkeit; Moral und Poesie auf die reale"; darum könne das, was die Religion anschaut, nicht das Produkt der Philosophie sein, sondern das der Moral und Poesie. Eigentlich wäre es so: „Es gibt nur eine Religion der Welt und Kunst, und eine Philosophie der Natur und Menschheit, aber keine Philosophie der Religion und keine Religion der Philosophie.[4]) Ebenso tastend und nur auf den Menschen bezogen ist die Bestimmung von Glauben und Wissen: „Der Mensch weifs von der Tätigkeit des Ich und von seiner scheinbaren Receptivität als Produkt dieser Tätigkeit. Er glaubt, dafs diese in Harmonie steht mit dem Undurchdringlichen oder der Aufsenwelt. Und dieses Wissen und Glauben durchdringt sich im Divinieren der Welt, welches die höchte Philosophie ist".[5]) Konsequent wird hiernach das „höchste Wissen, welches wir suchen," als „garnicht durch Gegensätze bestimmt", sondern als „der unteilbare und unvernehmbare Ausdruck des ihm gleichen höchsten Seins" ausgesprochen.[6]) Und „die Gottheit als die absolute Einheit ist nicht in unserm Erkennen als wirklicher Akt, sie ist aber

---

[1]) a. a. O., S. 17, § 56, „zusammen": S. 60.

[2]) Reden, S. 6. 64. 53 (Otto, S. 4. 37. 31).

[3]) Ebensowenig etwa eine Schopenhauersche Metaphysik Deussens, welche die Wahrheit, die Abspiegelung des Seienden in der menschlichen Vernunft, in der Versöhung (= Beseitigung) aller Gegensätze erkennen will (Metaphysik, 1902, Vorwort über Idealismus).

[4]) Dilthey, Leben I, Anhang, S. 117.

[5]) Dilthey a. a. O., S. 131.

[6]) Sittenlehre, § 29. 30.

darin als Tendenz; als wirklicher Akt aber immer mit einem organischem Minimum verbunden".[1]) Als religiös bestimmt sich sonach „alles reale Gefühl und Synthesis, ... insofern beides über die Persönlichkeit heraus auf diese Einheit und Totalität bezogen wird".[2]) Dafs Schleiermacher von diesem organischen Minimum nicht loskommt und die Einzelpersönlichkeit immer als Orientierungspunkt festhält, macht Hegel ihm zum Vorwurf; und er dreht den Spiefs um: das Wissen von Gott soll sich bei einer derartigen Lehre „nur darauf erstrecken, dafs Gott ist, nicht was er ist, (cf. S. 43) ... damit ist Gott als Gegenstand der Religion ausdrücklich auf den Gott überhaupt, auf das unbestimmte Übersinnliche beschränkt,[3]) und die Religion ist in ihrem Inhalt auf ein Minimum reduciert" (VI 141). Hegel erkennt an, dafs in solcher Religiosität, wenn sie aus echtem Bedürfnisse hervorgeht, die Seele den verlangten Frieden finden, also persönlich befriedigt werden wird, indem sie durch die Intensität und Innerlichkeit das zu ergänzen bestrebt ist, was ihr an Inhalt und Extension des Glaubens abgeht (XVII 293, Vorwort zu Hinrichs). Aber unbefangen ist diese Religiosität zunächst schon nicht mehr (cf. S. 44), und theoretisch begründet wird sie zur Verkehrtheit. Denn Gefühle sind Tatsachen, über die sich nicht streiten läfst; Gründe aber kann jeder prüfen. „Ein ganz anderes ist es, ob solcher Inhalt wie Gott, Wahrheit, Freiheit aus dem Gefühl geschöpft", auf das Gefühl begründet wird, oder ... „in Herz und Gefühl erst einkehrt" (XVII 297). Auf diesen Unterschied der Stellung kommt alles an.

In ähnlicher Weise kam es bei Kant auf das Verhältnis von Begriff und Anschauung, bei Jakobi auf das von Vermittlung und Unmittelbarkeit, bei Fichte auf realisiert und realisierend und bei Schelling auf die Beziehung von unendlich und endlich an. Überall tritt hervor, dafs nur auf Grund des logischen, vernünftigen Prinzips, dafs nur mit der dialektischen Methode, also nur im Hegelschen System (vgl. Werke II 36 [cf. S. 8 f. 32] und VI S. XXVIII) eine befriedigende, lebendige

---

[1]) a. a. O., § 120, S. 95.

[2]) a. a. O., S. 116, § 239, Anm. 1.

[3]) Reden Nr. 2 (S. 130, Otto, S. 72): „In der Religion steht die Idee von Gott nicht so hoch, als ihr meint".

Einheit von Philosophie und Religion zu behaupten ist. Schleiermacher ist dieser Einheit nach Schelling wohl am nächsten gekommen, aber er gelangte nicht bis zum Abschlufs, denn er vernachlässigte — wie Schelling (cf. S. 54) — die „logische Betrachtung", er blieb intuitiv. Bedenken wir Hegels Lehre von der Vereinzelung des Gefühlsstandpunktes (cf. S. 21), bedenken wir, dafs er in diesem gerade das Irrationale des Lebens sieht, so wird uns seine Polemik gegen das „Für-sich-etwas-Besonderes-haben-wollen" (I 113) verständlich. Dazu mufs betont werden, dafs er in diesem Standpunkte der Zeit zugleich doch die Wirkung eines wichtigen Fortschritts hervorhob, „der ein unendliches Moment geltend gemacht hat: es liegt darin, dafs das Bewufstsein des Subjektes als absolutes Moment erkannt, — das Subjekt, wie es besteht, als unendlich gefafst ist" (XII 194. 196, vgl. 212). Durchzuführen ist dieser Standpunkt nur, wenn zwischen Subjekt und Objekt der notwendige Zusammenhang erkannt, nicht aber nur eine schematische Beziehung anerkannt wird. Darum mufs gegen alle Gefühls- und Anschauungsphilosophie — die zwar zu begreifen, aber zu überwinden ist — immer wieder an die begriffliche Wissenschaftlichkeit der spekulativen Philosophie erinnert werden.

§ 26. Dies hatte Hegel schon in der Vorrede zur Phänomenologie, wie wir sahen (cf. S. 37), reichlich getan. „Ein natürliches Philosophieren, dafs sich zu gut für den Begriff" dünkt und sich in Ermanglung desselben „für ein anschauendes und poetisches Denken hält, ... bringt Gebilde zu Markte, die ... weder Poesie noch Philosophie sind" (II 52. 53). Solche Abweisungen galten nicht nur Friedrich Schlegel und seinem Prinzip der Ironie, nicht nur Eschenmayer und Jakobi, auf welche Hegel später (Werke XV, S. 642 f.) namentlich exemplificiert, nicht nur den 1799 erschienenen Reden über Religion oder den Monologen von 1800, sondern der Tagesliteratur überhaupt; sicher auch dem Hyperion von Friedrich Hölderlin, der in demselben Jahre 1799 ganz vorlag. Das Einheitsstreben tritt bei Wenigen in ergreifenderer Form hervor, als gerade bei diesem gleichalterigen und grundverschiedenen Landsmann und Jugendfreund Hegels. Beide waren im Studium der Theologie

wie in der Vorliebe für die Antike ebenso einig wie in dem Bestreben, reformatorisch in das Denken ihrer Zeit einzugreifen.[1]) Dem Zuruf Hölderlins an seinen Bruder[2]): „A Deo principium: Wer dies versteht und hält, ja bei dem Leben des Lebens! der ist frei und kräftig und freudig", hätte Hegel wohl zugestimmt. Sie gingen ja beide von religiösen Problemen und Interessen[3]) aus und sahen mit Schiller in der Liebe ein Grundprinzip. „Eins zu sein mit Allem, das ist Leben der Gottheit, das ist der Himmel des Menschen",[4]) darin waren sich beide einig, wenn auch Hegel in der Liebe nur das Prinzip der Sittlichkeit — und auch das nur bis in die Frankfurter Zeit — sah, während sie den Dichtern das Welt zusammenhaltende Prinzip war.[5]) Die Differenz des Wissenschaftlers und des ästhetischen Menschen zeigte sich. Der Ausruf: „Ein Gott ist der Mensch, wenn er träumt, ein Bettler, wenn er nachdenkt und die Begeisterung hin ist", galt dem kantisch-wissenschaftlichen Hegel als einseitige Selbstbeschränkung. Wenn dieser Ausspruch als die „letzte Konsequenz der ästhetischen Anschauung" bezeichnet ist, „die, hervorgegangen aus der reflektierenden Urteilskraft, überall den Zusammenhang intuitiv wieder zu erzeugen strebte",[6]) so folgt für Hegel daraus, dafs er eben nicht einer „Lehre von der künstlerischen Vernunftanschauung" huldigte, kein ästhetischer Weltbetrachter war. Er hatte wohl in den „Reden" die Rechtfertigung der Natur

---

[1]) Hölderlin wollte „die Keime von Aufklärung zur Bildung des Menschengeschlechts kommender Jahrhunderte wecken und ausbreiten" (vgl. C. Litzmann, Leben H.'s in Briefen [1890], S. 169: an seinen Bruder 1773). Hegel wollte „freier mit der Sprache heraus . . ., um wichtige theologische Begriffe aufzuklären" (Briefwechsel I, S. 6 an Schelling 1794). Gegenwartssicher aber rief er denen, die sich mit der Zeit fortschieben lassen wollen, gegen die der zukunftsliebende Hölderlin machtlos war, zu: „Selbst die Beine aufgehoben, meine Herren!" (S. 187.)

[2]) Litzmann, a. a. O., S. 585, aus der Schweiz 1801.

[3]) Hegel entwarf in Bern ein Leben Jesu und die Schrift: Wie entsteht aus der Religion Christi die positive Religion, die in Christum ihren Gegenstand hat. Vgl. Dilthey, Berliner Akademie-Abhandlungen 1905, IV, Hegels Jugendjahre.

[4]) Gesammelte Dichtungen, hrsg. Berth. Litzmann II, S. 68/69.

[5]) Vgl. Dilthey: Hölderlin (Erlebnis und Dichtung IV) S. 299.

[6]) Spranger: Hölderlin, Beitrag zur Psychologie. „Gegenwart" Nr. 22, S. 343 (28. Mai 1904).

gegen Kant und Fichte anerkannt; ebenso konnte er bei Hölderlin der sehnsüchtigen Liebe zur Natur Recht geben, wenn sie sagte:[1]) „im Norden glaubt man an das reine freie Leben der Natur zu wenig, um nicht mit Aberglauben am Gesetzlichen zu hangen". Bei Kant kam die Religion auch ihm zu kurz. Aber die Versöhnung von Kunst, Religion und Philosophie, die nun Hölderlin seinerseits verkündete, war „fast modernwissenschaftsfeindlich?[2]) Die Philosophie entspringt, „wie Minerva aus Jupiters Haupt, ... aus der Dichtung eines unendlichen göttlichen Seins".[3]) Das widerstrebte der Kantischen[4]) Würde der Philosophie denn doch zu sehr, als dafs es in einem philosophisch so reichen Zeitalter viel Boden hätte gewinnen können. Vielmehr drang Hegels Lehre durch, dafs „in der Versöhnung — jener Geistesgebiete — der höchsten Forderung der Erkenntnis und des Begriffs entsprochen werden mufs, denn diese können nichts von ihrer Würde preisgeben. Aber ebensowenig kann der absolute Inhalt — jener Sphären — in die Endlichkeit herabgezogen werden, und ihm gegenüber mufs sich die endliche Form des Wesens — der reflektierende Verstand — aufgeben" (XI 18). Damit wurde Kants Einseitigkeit in der Wissenschaftlichkeit, nicht diese selber abgewiesen. Hölderlin hatte mit Schiller die Einseitigkeit in der „Harmonie der mangellosen Schönheit" aufgelöst gefunden. Er setzt hinzu: „Das trockne Brot, das menschliche Vernunft wohlmeinend dem Zweifler reicht, verschmäht er nur darum, weil er insgeheim am Göttertische — eben der Schönheit, ‚die nie gedacht

[1]) Hyperion, a. a. O., S. 134.

[2]) Spranger, a. a. O., S. 343.

[3]) Hyperion, a. a. O., S. 134.

[4]) Wie sehr Hölderlin andererseits Kant — neben den Griechen sein Hauptstudium! — würdigte, zeigt der Brief (C. Litzmann, 469) 1. Jan. 1799 „Kant ist der Moses unserer Nation, der sie aus der ägyptischen Erschlaffung in die freie, einsame Wüste der Spekulation führt, und der das energische Gesetz vom heiligen Berge bringt. Freilich müfste er wohl im eigentlichen Sinne in irgend eine Einsame mit ihnen auswandern, wenn sie vom Bauchdienst und den toten, herz- und sinnlos gewordenen Gebräuchen und Meinungen lassen sollten, unter denen ihre bessere, lebendige Natur unhörbar, wie eine tief eingekerkerte seufzt". Die schöne Würdigung zeigt zugleich, dafs ihm Philosophie nur Mittel zum Zweck der Menschenbildung ist; ein Zweck, der Hegel, wie wir sehen werden, fern lag.

wird' schwelgt". Dafs Hegel nicht auch in das Extrem verfiel, sondern wissenschaftliche Strenge forderte, hat ihm später ähnliche Urteile zugezogen. Göschel[1]) sieht sich veranlafst, die „schöne Seele" zu warnen: „Wenn Du Dich über das trockne Brot der Philosophie beklagst, so hüte Dich, dafs Dir der Genufs der ewig-frischen Lebensfülle nicht zum fleischlichen Genufs umschlage, welcher die strenge Arbeit des Denkens und Tuns scheut, ... weil sie Entsagung und Selbstverleugnung erfordert".

---

6. Kapitel.

§ 27. Wir treten damit in das Gebiet der Beurteilung Hegels. Schleiermachersches und Hölderlinsches Denken sind noch heute lebendig, während man bei Hegel für Religionsphilosophie, Geschichtsphilosophie und historische Beurteilung einzelner Philosophen der Vergangenheit höchstens geistreiche Anregungen sucht.[2]) Seine und Kants Lehre, dafs im Idealismus die geistige, alleinige Freiheit erreicht sei, vermag man sich nicht anzueignen. Vielmehr glaubt man aus Hölderlin zu erkennen, dafs „Idealismus nichts anderes als der Drang der Freiheit dem Leben gegenüber" [3]) ist, und arbeitet in kantisch-verstandesmäfsigen Betrachtungen weiter.

„Das Interesse, das Absolute **nicht** zu erreichen und sich zu erhalten, ist identisch" (XI 172): unter diesem Zeichen standen die nachhegelschen Geistesbewegungen. Der Weltgeist wechselte die Richtung seiner Aufmerksamkeit. Wir verfolgen das in den Individuen als wechselnde Wertbestimmungen; hinsichtlich des geistigen Zusammenhanges können wir hierin das Leben des Geistes erkennen. Alle Richtungen sind zu allen Zeiten vorhanden; aber nur einige sind für eine Zeit charakteristisch, die anderen bleiben in ihrer Einfachheit, bis die ihnen innewohnende Negativität sie zur Realität ruft.

---

[1]) Aphorismen, a. a. O., S. 107. (Auch alle übrigen Vorwürfe gegen Hegel kann man in diesen Aphorismen, S. 56—86, besprochen finden.)

[2]) Arbeiten wie die vorzügliche Einleitung Georg Lassons zur 2. Aufl. der Encyklopädie sind recht vereinzelt.

[3]) Spranger, a. a. O., S. 344.

Auf die Zeit, die ihr ganzes Interesse der Erforschung des mundus intelligibilis zugewandt hatte und dessen Einzelheiten erörterte, sodafs nur grofse Geister zugleich noch den Blick für das Einzelne der Natur behielten, folgte eine Analyse einzelner Systempunkte, welche jedes System aufhob, und eine zersplitternde Beschäftigung mit den einzelnsten Mannigfaltigkeiten des mundus sensibilis.

Wenn nun von neuem das Einheitsbedürfnis erwacht und statt der Unterschiede der Einheit die Einheit der Unterschiede Interesse gewinnt, so sind allerdings wenige Geister von solcher Bedeutung für die Gegenwart wie Schleiermacher. Empirisch gerichtet und historisch denkend, dazu sozial interessiert; kritisch-kantisch, komparative Anschauung predigend[1]) und die Persönlichkeit verehrend; ethisch, ohne eigentlich fromm zu sein; idealrealistisch: mit solchen Zügen ist der universelle Theologe ein rechter Führer und Lehrer des Glauben suchenden Zeitalters. Im Vergleich mit ihm erkennen wir, was Hegel fehlte; und gerade der, welcher etwa meinte, dafs Schleiermacher philosophisch von Hegel noch wieder überwunden werden wird, überwunden ist, sollte nach diesem „Fehlen" suchen. —

Die Sehnsucht der Edelsten — auch eines Nietzsche[2]) — nach Lehrern und anerkannten Vorbildern, dieses Charakteristikum unserer Tage, fehlte dem selbständigen Denker. Damit fehlte ihm dann auch das starke Streben, seinerseits wiederum ein lebenhelfender Lehrer zu sein. Zwar zeugen seine Schweizer Briefe an Schelling von lebhaftem reformatorischen Drange, aber mehr Erstarrtes fortzuschaffen, als Wachsendem weiterzuhelfen war seine Absicht. Hervorzuheben ist, dafs gerade sein Ausgangspunkt von einer „Aufklärung der theologischen Begriffe" (cf. S. 62 Anm.) ihn auf das Ergründen des notwendigen Zusammenhanges von Religion und Philosophie bringen mufste. Wie er von Hölderlin Abschied genommen hatte mit der Losung — „Reich Gottes!" und diesem auch von seiner Beschäftigung mit den Religionsbegriffen erzählte,[3]) so schrieb

[1]) Vgl. z. B. Sittenlehre, S. 170.

[2]) Vgl. Schopenhauer als Erzieher (Unzeitgemäfse Betrachtungen III) S. 9.

[3]) C. Litzmann, a. a. O., S. 231; und Hölderlins Antwort aus Jena 1794/5 an Hegel, S. 257.

er (Januar 1795) an Schelling[1]): „Das Reich Gottes komme und unsere Hände seien nicht müfsig im Schofse! ... Vernunft und Freiheit bleiben unsere Losung und unser Vereinigungspunkt die unsichtbare Kirche“. Dennoch geht nun seine Philosophie nicht absichtlich auf Wirkung aus; daher hält man ihn für einen ästhetisierenden Weltbeschauer. Er unterdrückt in seiner Lehre alle persönlichen Willensmeinungen zugunsten des unumschränkten vernünftigen Wissenwollens; deshalb erschien er vielen als willensschwacher Theoretiker. Die aber die Kraft seines Willens erkannten, vermifsten die praktische Betätigung im derzeitigen Leben. Und hier übte Hegel allerdings Selbstbeschränkung; er steckte zwar der Philosophie das umfassendste Ziel, aber er bearbeitete — ein Einzelner — nicht alle Teile derselben. Denn wohl kann Hölderlin sagen[2]): „Um ein System des Denkens zu realisieren, ist eine Unsterblichkeit ebenso notwendig, als sie es ist für ein System des Handelns“. Diese Gedanken haben wir zum Schlufs noch etwas auszuführen.

Zweierlei war für Hegel selbstverständlich: Autoritätsglauben bei dem unbefangenen Bewufstsein und Sehnsucht nach göttlicher Gemeinschaft auch bei dem reflektierenden. Rosenkranz spricht einmal[3]) von dem „Harren und Seufzen als dem Bedürfnis der Kreatur, sich selbst in seiner Einzelheit loszuwerden“. Das ist für Hegel der Ausgangspunkt; darin liegt dafs der Mensch schon seiner höheren Natur bewufst ist. Demjenigen aber, welcher seine göttliche Natur erst einmal gegen Standpunkte, die auf Gottesgemeinschaft verzichten, ins Feld führt, nimmt Hegel die Kraft der Einzelpersönlichkeit mit der unermüdlichen Forderung, der Einzelheit stets zu entsagen. Hiergegen tritt die Lehre, dafs das Tun nur als Tun

---

[1]) Briefe von und an Hegel, I, S. 10 f.

[2]) Brief an Schiller, 4. September 1795, C. Litzmann, S. 278. — Nicht aber ist die parallele Behauptung richtig: „dafs die Vereinigung von Subjekt und Objekt in einem absoluten — Ich oder wie man es nennen will — zwar ästhetisch, in der intellektuellen Anschauung, theoretisch aber nur durch eine unendliche Annäherung möglich ist, wie die des Quadrats zum Zirkel“. Die Möglichkeit der theoretischen Vereinigung hat Hegel im System der lebendigen Begriffe gezeigt.

[3]) Kritische Erläuterungen zu Hegels System, S. 296.

des Einzelnen überhaupt Tun ist, zurück. „Es fehlt sozusagen in der Hegelschen Metaphysik an einer Monadologie".[1]) Der Einzelne mufs indessen erst im Kampf gegen die Herdenlehren seiner Einzelheit bewufst geworden sein (cf. S. 30), ehe er danach seufzen kann, diese Einzelheit loszuwerden. Erst nachdem er sich aus der Masse erhoben hat, kann er in die Allgemeinheit aufgehen. Die Bedeutung und Notwendigkeit des reflektierenden Standpunktes tritt bei Hegel hinter dem stets betonten Aufgeben der Partikularität (vgl. Einleitung und Vorbegriffe der Encyklopädie) so wenig hervor, dafs eine etwas äufserliche Auffassung des Systems (cf. S. 54 Anm.) die Würdigung der Persönlichkeit vermissen kann. Wenn dies auch wesentlich an der Auffassung liegt und nicht an der Lehre, so ist es doch als Mangel der Ausführung zu bezeichnen. Darin liegt zugleich, was wir schon (cf. S. 35. 38. 56. 64) zu erwähnen hatten, dafs nach Hegel die Philosophie sich nicht um ihre Verbreitung zu bemühen hat. „Wir müssen überzeugt sein, dafs das Wahre die Natur hat durchzudringen, wenn seine Zeit gekommen, deswegen nie zu früh erscheint, noch ein unreifes Publikum findet" (II 55). Das herablassende Verständlichsein-Wollen ist damit abgelehnt. Nichts kann unsern Überzeugungen von der Notwendigkeit der Popularisation aller Wissensgebiete befremdlicher sein.

§ 28. Hegel wird deswegen seit langem als ästhetischer Weltbetrachter angesehen, bei dem die Wirklichkeit zu kurz kommt, denn Wahrheit und Wirklichkeit sind uns Gegensätze.[2]) Hand in Hand mit dieser Charakterisierung geht die Überzeugung, dafs dem Philosophen das „tiefe, individuelle Sündengefühl" gefehlt habe,[3]) dafs er „nie die überwältigende Macht des Bösen an sich selbst erfahren" hätte.[4]) Alle diese Meinungen gipfeln in dem Urteil: „Zurücktreten des Willensmomentes gegen den theoretisch-kontemplativen Zug im gesamten Geistes-

---

[1]) G. Lasson, Einleitung, a. a. O. S. XLIV.

[2]) Siehe Haym a. a. O., S. 187. 189. Paulsen, Einleitung i. d. Philosophie (6. Aufl.), S. 318. Richert a. a. O., S. 52. 53. Ott a. a. O., S. 16.

[3]) Richert a. a. O., S. 50.

[4]) Ott a. a. O., S. 20, vgl. 115, auch 112.

leben, eine ungenügende Wertung des Willens im Religionsbegriff".[1])

Wenn man Hegels Schweizer Briefe an Schelling liest, erhält man diesen Eindruck eines schwach ausgeprägten Willenslebens keineswegs. Auch die treffende Bemerkung, dafs seine Prosa „wie der beständige Ausdruck des Willens ist, in jeder endlichen Gestalt die Dialektik der Vernunft zu ergreifen",[2]) ist mit jenem Urteil schwer zu vereinigen. Um aber die Wertung des Willens beurteilen zu können und den sogenannten „Intellektualisten" Hegel gegen voluntaristische Verurteilung zu verteidigen, erinnern wir uns kurz seiner Lehren vom Willen.

„Der vernünftige Wille ist sehr unterschieden vom ... Willen nach zufälligen Trieben, Neigungen; der vernünftige Wille bestimmt sich nach seinem Begriff" der reinen Freiheit (XI 131/2). Ich bin nicht nur Begierde, habe nicht nur Neigung, sondern ich bin Wille. „Natürlich ist der Mensch, der seinen Trieben und Leidenschaften folgt, ... aber in diesem seinen Natürlichsein ist er zugleich ein Wollendes" und dadurch erst wahrhaft Mensch (XII 260). „Das Gefühl ist die Form des Sinnlichen, welches wir mit den Tieren gemein haben" (VI, 32; cf. S. 21). Das Tier begehrt, aber es will nicht; daher ist der Inhalt seines Gefühls nie etwas Geistiges.[3]) „Der Form nach, dafs er Wille ist, ist der natürliche Mensch nicht mehr Tier; aber der Inhalt, die Zwecke seines Wollens sind noch das Natürliche" (XII 260). „Indem der Inhalt seines Wollens nur der Trieb, die Neigung ist, so ist er böse". — „Der Wille ist nur vernünftig, insofern er denkend ist" (XI 132), der denkende Wille, das Wissenwollen ist das Charakteristikum des Menschen

---

[1]) Ott S. 12.

[2]) Dilthey, Deutsche Lit.-Zeitung, a. a. O. Spalte 8. An anderem Orte (Archiv für Geschichte der Philosophie I [1888], S. 293) bemerkt er „in allem einen zähen Willen, den Verstand in der Wirklichkeit zu erfassen". — In der gekürzten Ausgabe der Hegelschen Religionsphilosophie (1905) von A. Drews lesen wir sogar (S. LXXXV) „zumal wenn der ‚Wille zur Macht' so entschieden ausgeprägt ist, wie es trotz allem bei Hegel der Fall war".

[3]) Vgl. Kuno Fischers abweichende Darstellung a. a. O., II, 953 („hätte nicht sagen sollen!").

als geistigen Wesens.[1]) „Im Willen bin ich ein Wirklicher und frei für mich und setze mich so dem Gegenstand — z. B. Gott — als einem andern gegenüber, um ihn mir aus dieser Trennung heraus zu assimilieren“ (XI 204/5). Damit ist die Bedeutung des Willens für den Religionsbegriff, das religiöse Verhältnis, betont. In anderem Zusammenhange heifst es: „Als Wille tritt der Geist in Wirklichkeit; als Wissen ist er in dem Boden der Allgemeinheit des Begriffs“ (VII b. 359). Wirkliches vernünftiges Wissen — Philosophie — mufs daher gewollt werden, d. h. der endliche Geist mufs sich in die Allgemeinheit des Begriffs erheben durch freien Entschlufs. Das erfordert wahrlich viel Willen, vernünftigen Willen, der den zufälligen Einfällen, den einzelnen Begierden entsagt Damit ist die Beschränkung Hegels auf den vernünftigen Willen zugleich angedeutet; wie seine Philosophie auf Wahrheit, so ist sein Wille auf Erkennen gerichtet. Hervorbringen läfst sich der freie Entschlufs nicht, darum geht der Philosoph nicht auf praktische Verbreitung aus. Nur, wo der „Mut des Erkennens“ vorhanden ist,[2]) kann die Philosophie aufblühen.

Anders ist es doch mit der Religion, der es Hegel (cf. S. 28) auch abstreitet, immer erst Religion hervorbringen zu wollen. Sie besteht zwar immer, wie die Sehnsucht nach Gottesgemeinschaft auch, aber ein Teil ihres Bestehens ist der Kampf gegen die gleichgültige Masse und gegen die rationelle Aufklärung. Sie steht als unmittelbares und vorstellendes Wissen eben der Reflexion gegenüber. Darum hat Schleiermacher ein gewisses Recht, „den Sinn für heilige und göttliche Dinge aufregen“ zu wollen, nicht dadurch, dafs er einzelne Empfindungen aufregt, sondern die Religion unmittelbar aus den Anlagen der Menschheit hervorgehend zeigt.[3]) Mit der selbstverständlichen Voraussetzung der Sehnsucht nach Gottesgemeinschaft fällt nun bei Hegel die des vernünftigen Willens zusammen. Bejahen ist Wollen: das ist eine weitgreifende Erkenntnis, durch welche das Willensleben einer so bejahenden Natur wie Hegel in das

[1]) Vgl. Aristoteles, Metaphysik A. 1: *πάντες ἄνθρωποι φύσει ὀρέγονται τοῦ εἰδέναι.*

[2]) Vgl. Kants „Wahlspruch“ der Aufklärung (1784): Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen.

[3]) Reden über Religion, S. 16. 19. 20 (Ott S. 10. 11).

rechte Licht gesetzt wird. Man könnte sagen, weil ihm das Entsagen so gut gelungen ist, haben ihm seine Beurteiler sogar das Sündengefühl abgesprochen.

§ 29. Aber das bezieht sich nur auf seine Person. Den sachlichen Einwurf, dafs sein nachhaltiger Wille in seinem System nur einseitig zum Ausdruck gekommen ist, macht Göschel[1]) mit der Forderung, „dafs das System sich dadurch als System zu bekunden habe, dafs es aus sich heraustrete, diese letzte Abstraktion überwinde ... und sich als Liebe bekunde, ... mit dem Wunsche, dem Schwächeren sich zu nähern". Diese Annäherung würde Göschel in der Übersetzung der philosophischen Termini durch die Glaubensformen (z. B. Abstraktion durch Sünde) sehen. Hegel gibt in seiner Recension der Aphorismen zu, dafs „solche Vorstellungsform in der Philosophie gegenüber dem Glauben gestattet sein würde", ja dafs sie erwünscht wäre; aber „der Unglaube würde dadurch abgeschreckt" (XVII 138). Zudem fügt er als Entschuldigung wegen der dunklen Ausdrucksart der philosophischen Termini hinzu: „dafs eben der Anfang ... ihm die Notwendigkeit auferlege, sich fester an den der Vorstellung in oft hartem Kampfe abgerungenen, im reinen Gedanken ausgedrückten Begriff und dessen Entwicklungsgang anzuschliefsen und in seinem Geleise sich strenger zu halten, um dessen sicher zu werden" (XVII 137). Damit lehnt Hegel es für sich ab, „die spekulativen Begriffe zur Anerkennung ihrer Übereinstimmung mit der Vorstellung" herauszuarbeiten. Aber „da die Wissenschaft wesentlich lehrend ist, so wird sie auch diese äufserliche Seite der Belehrung anwenden mögen" (XVII 141). Schriften wie die Göschels müssen daher sehr willkommen geheifsen werden.

Hegel sah an ihnen, dafs das Publikum in der Tat reif für die spekulative Wahrheit sei, und sich dieselbe in die eigene Sprache übersetze. Aber solche Schriften waren selten und die Zahl derer, die sie aufnahmen, gering. Im unbefangenen und im reflektierenden Bewufstsein blieben und bleiben die meisten stecken. „Bis zur Kantischen Philosophie erweckte

---

[1]) Aphorismen a. a. O., S. 67. 68. 113.

die Philosophie ein allgemeines Interesse ..., sie gehörte zu einem gebildeten Manne überhaupt; ... jetzt sinken ihnen die Flügel. Sie sind nicht bis zum Fichteschen Spekulativen fortgegangen; ... seit Fichte wurde es Beschäftigung weniger Männer. Das Publikum wurde durch die Kantische und Jakobische Philosophie darin bestärkt, daſs das Wissen von Gott ein unmittelbares sei, das man von Haus aus kenne, ohne zu studieren" (XV 641). So teilte sich das Publikum, und Hegel fügte sich dieser Tatsache.

§ 30. Für das unbefangene Bewuſstsein und seinen Autoritätsglauben ist das unmittelbare Wissen allerdings die Wahrheit, welche in Kultus und Religionslehre lebt.[1]) Die spekulative Philosophie aber begreift diese Wahrheit und stellt damit für das reflektierende Bewuſstsein, in welches sich das unbefangene erhebt, eine Wissenschaft auf, in der die Wahrheit als Einheit der Momente erhalten bleibt. Denn das reflektierende Bewuſstsein, welches sich in der Erforschung der Mannigfaltigkeit umhertreibt und in der Ausbreitung der Kenntnis über dieselbe lebendig ist, kommt notwendig auf Einheitsspekulationen.[2]) In diesen zeigt ihm die Philosophie als Wissenschaft die Wahrheit auf und versöhnt es so mit dem unbefangenen Bewuſstsein. Immer von neuem hat die Philosophie die Wahrheitsmomente der Einzelwissenschaften in ihrem begrifflichen Zusammenhange darzulegen.[2]) Diese Seite fehlt bei Hegel oder tritt wenigstens zurück, weil sich erst seit seiner Zeit die Einzelwissenschaften in gröſserer Schärfe und völliger Selbständigkeit ausgebildet haben. Überall haben wir bei ihm Ansatzpunkte, aber keine Ausführung. Und so tritt mit der von Schopenhauer (cf. S. 7) gegeiſselten Einseitigkeit die Beziehung auf Gott in Hegels Schriften hervor. „Gott zu erkennen durch die Vernunft ist allerdings die höchste Aufgabe der Wissenschaft." Oder „Über Gottes Natur allein wollen wir belehrt sein" (XIII 38) (cf. S. 29). Daher bestimmt

[1]) G. Lasson, Einleitung a. a. O., S. XLIX, „daſs diese Wahrheit dem wissenschaftlichen Denken vermittelt werde, das ist die letzte und schönste Aufgabe der Philosophie".

[2]) Vgl. G. Lasson a. a. O., S. XLI und S. XXXIX.

sich die Aufgabe der Philosophie, die zugleich Religion ist, im Gegensatz zur Reflexion als „die Versöhnung des Verderbens, das der Gedanke angefangen hat“ (XIII 66), als die Erkenntnis der höheren Einheit der Gegensätze (cf. S. 29). Diese Versöhnung bewirkt sie dadurch, dafs sie die Gegensätze zum Bewufstsein erhebt (cf. S. 19). So vollendet sie die Einheit des lebendigen Geistes.

Schlufs.

Der Rückschlag gegen die metaphysische Selbstbeschränkung in Deutschland um den Anfang des 19. Jahrhunderts mufste erfolgen und ist erfolgt. Aber auch der Fortschritt in der Vernunft der Sache erfolgte: man hat begonnen, die Wahrheitsmomente der Einzelwissenschaften aufzuzeigen.

Da von den metaphysisch geschulten Hegelianern, wie von den Anhängern einer Philosophie des Absoluten überhaupt, oft nur der philosophische Zug, der allen Einzelwissenschaften innewohnt und sie der Philosophie unterordnet, hervorgekehrt wurde, so mufste die Autorität der Philosophie nicht nur bei den Einzelforschern, sondern bei den Gebildeten überhaupt leiden. Ebenso hat sie zu anderer Zeit unter dem dilettantischen Philosophieren der Einzelforscher zu leiden, die sich dem Antrieb nach philosophischer Zusammenfassung nicht entziehen können und doch trotz genauester Tatsachenkenntnis der philosophischen Schulung entbehren. Dafs aber Hegels Schule und damit scheinbar sein System rettungslos verfiel, lag nicht nur in dem Verhalten der Schüler, sondern auch in der Natur der Sache.

Zunächst sind allgemeine Gründe hierfür zu nennen, Gründe, auf denen es zugleich beruht, dafs die in der vorliegenden Abhandlung dargestellte Philosophie nur für die Wenigen, dafs sie eine intuitive Wissenschaft ist. Wie jede Wissenschaft will diese Philosophie lehrbar sein (cf. S. 38, 70), und in ihre Technik, die Begriffsbildung im Hegelschen Sinne, kann jeder, der dabei arbeitsam andauert, eindringen. Aber wenn diese Erlernung, die Einführung in die Begriffe, sei es an Hand der Probleme selber oder an bestimmten historischen Formulierungen derselben auch jedem Gutwilligen möglich ist, jeder mufs doch,

wie er „seine Welt“ unbewufst aus Sinnenreiz und nach Verstandesregeln selbst aufbaut, in sich die Probleme bewufst durchdenken. Hierfür reichen Fähigkeit und Ausdauer nur bei Wenigen aus. Bemächtigen sich nun die Vielen eines solchen intuitiven Systems, so erfassen und vertreten sie immer nur einzelne Seiten desselben, und die Zersetzung beginnt. Schon weil jeder ein anderer ist und ein System anders betrachtet, bleibt kein Gedankenbau dauernd bestehen, auch wenn die Besten der Zeitgenossen ihm zustimmen. Ist ein solcher nun gar seinem Wesen nach zur allgemeinen Verbreitung ungeeignet, so verschwindet er bald aus dem lebendigen Dasein. Als daher die unmittelbare Anziehungskraft der noch gegenwärtigen Hegelschen Lehren erlosch, mufste bei verändertem Zeitbewufstsein die Auflösung erfolgen. An äufseren Gründen kommt noch hinzu, dafs in diesem System manche Einzelpunkte nicht ausgeführt waren, woraus dann Kampf und Fortbildung erwuchsen, und dafs ferner die vielfache Dunkelheit Hegelscher Ausführungen Streitpunkte hervorrief.

Hegel hatte die Kantische Orthodoxie mit ihrer Umbildung durch Fichte und Schelling in seinem Systeme vermittelt. Wenn er am Schlufs der Religionsphilosophie diese von ihm ausgeführte Disziplin als der Kirche und der religiösen Aufklärung gegenüberstehend in den geistigen Zusammenhang einordnete (cf. S. 29), — er sprach damit alte Anschauungen vom Kampf des Kirchenglaubens der Pharisäer mit der Vernunftreligion Christi sowie von der Vermittlung von Kirchenglauben und Vernunftreligion seiner Zeit in einer Volksreligion der Liebe[1]) wieder aus —, so bildeten seine Schüler mit der Scheidung in eine rechte und eine linke Seite einen ähnlichen Gegensatz von Beharren und Fortschritt, Autorität und Vernunft. Die Scheidung begann auf religionsphilosophischem Gebiete, und David Friedrich Straufs gab in einer seiner Streitschriften zur Christologie jenes Bild der Parteien. Männer wie Conradi, K. Rosenkranz, J. E. Erdmann suchten vergebens zu vermitteln. Hegel selber hatte den Historismus systematisiert, der nun über ihn hinausging; es konnte nach dem Sinn seiner

---

[1]) Dilthey, Philosophisch-historische Abhandlungen der Berliner Akademie 1905, IV (1906), S. 22. 16. 20.

logisch-metaphysischen Entwicklungslehre keinen singulären Punkt in der Geschichte geben. Das Problem, wie sich der historische Christus zur christlichen Religion verhalte, hatte lange Zeit auch den jungen Hegel beschäftigt. Er hatte selbst ein Leben Jesu versucht,[1]) wie es jetzt D. F. Straufs im Gegensatz zu dem vermeintlichen Restaurationsphilosophen Hegel gab. Feuerbach ging auf diesem radikalen Wege weiter und wandelte die Christologie schliefslich in religiöse Anthropologie um. Die Einheit von Religion und Philosophie war in praxi zu dem schärfsten Gegensatze geworden.

Denn weil nach Hegels Lehren Philosophie und Religion denselben höchsten Inhalt in verschiedener Form geben, hatte, wie wir sahen (cf. S. 70), Göschel bereits versucht, die philosophischen Termini in theologische Wendungen zu übersetzen, und hatte damit Hegels vollen Beifall gefunden. Ihm schlofs sich die rechte, konservative Seite der Schule an und suchte den dogmatischen Theismus, die persönliche Unsterblichkeitslehre und den Glauben an den Gottmenschen Christus in Hegels System zu finden. Hatte doch Hegel selbst — der ehemalige Tübinger Stiftler und überzeugte Protestant — den christlichen Charakter seiner Philosophie trotz aller Abweichungen von der Dogmatik betont und das konservative Wort ausgesprochen: was wirklich ist, ist vernünftig. Sollte man es für unhegelisch erklären, dafs die ergänzende Fortsetzung dieses Wortes: und was vernünftig ist, ist wirklich, einen stark fortschrittlichen Gehalt hat, so darf man auch in dem ersten Teil desselben keinen Konservatismus, keine Restaurationsphilosophie[2]) erblicken. Nur unmittelbare, kurzsichtige Fortsetzer konnten eine Rechtfertigung des Bestehenden, wie es auch sei, bei Hegel zu finden meinen; sie übersahen dabei den von ihm gemachten Unterschied zwischen dem blofs Bestehenden und dem wahrhaft Wirklichen, übersahen, dafs ihm die Vernunft die Macht, sich zu verwirklichen, ist.[3]) Dieser Macht vertrauten die linksstehenden Junghegelianer. Sie vertraten auf religionsphilosophischem Gebiete den pantheistischen Gott-Substanzbegriff,

---

1) Vgl. Dilthey a. a. O.

2) Vgl. D. F. Straufs und R. Haym.

3) Kuno Fischer a. a. O., II, S. 1154/5.

die individuelle Sterblichkeit im Gegensatz zur Ewigkeit des Geistes überhaupt und die Auffassung der Gottmenschheit als Idee der stets fortschreitenden, immer höhere Kultur erreichenden Menschheit, die nunmehr den Standpunkt der Religion überwunden habe. Gedachten die Orthodoxen die lebendigen Begriffe so zu fixieren, dafs Philosophie eigentlich Religion sei, so erstarrten die Begriffe der stürmischen Fortschrittler in der Meinung, eigentlich wäre Religion — Schopenhauer sagte Volksmetaphysik — Philosophie. Beides hatte Hegel nicht gelehrt. Es war aber keiner von beiden nachhegelschen Richtungen so sehr um innere panlogische Zusammenhangserkenntnis des Alls, als vielmehr um ein äufseres Gewinnen oder Sichern praktisch-philosophischer, für allgemeingültig gehaltener Standpunkte im All zutun. Und da sie die gegensätzlichen Begriffe nicht — ihnen gehorchend — beherrschten, so gerieten sie, der List der Idee zufolge, um mit Hegel zu reden, in den Dienst eben dieser Begriffe, die zu immer neuem Leben schritten, als der Kampf ausgetobt hatte.

Denn über das Verteidigen und Angreifen der Hegelschen Philosophie war seine Voraussetzung des Kantischen transcendentalen Idealismus abhanden gekommen. Diese wurde in der nun erfolgenden Rückkehr zu Kant, dem gröfseren Lehrer Schopenhauers, wieder aufgenommen. Man fand hier auch mit der materialistischen Strömung einen Einigungspunkt (F. Alb. Lange), die der völligen Zersetzung der Schule auf religionsphilosophischem Gebiete folgte.

Eine Umbildung der Hegelschen Rechtsphilosophie, in deren Einleitung jenes zweischneidige Wort von der vernünftigen Wirklichkeit und verwirklichten Vernunft gesprochen war, begann mit Marx und Engels. Im Gegensatz zu Hegel wollten sie alle blofs idealistischen Gedanken aufgeben und Natur und Geschichte so auffassen, wie sie jedem wirklich vorliegen, der sie ohne Voreingenommenheit betrachtet. Auf Grund dieses „Materialismus“ lehrten sie, dafs nicht das Bewufstsein der Menschen ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein ihr Bewufstsein, die Produktionsverhältnisse des materiellen Lebens den juristischen, politischen und geistigen Überbau desselben bestimmten. Sie trafen sich auf diesem radikalen Standpunkte mit Feuerbach, denn auch Religion

und Philosophie machten sie von den ökonomischen menschlichen Verhältnissen abhängig.

Immer fremder stand das fertige, oft buchstäblich genommene Hegelsche System dem sich wandelnden Zeitbewufstsein gegenüber, immer mehr gewann auch in Deutschland eine neue, naturwissenschaftliche Weltansicht, die Theorie des Mechanismus, an Einflufs, Geist und Zweck wurden für Welterklärung und Lebenszusammenhänge verabschiedet, Zufälligkeit und Unbewufstsein gelehrt. Auf diesem Boden erreichten nur die empirisch-psychologischen Studien eine hohe Blüte, sodafs neben der historischen Richtung, die aus der Hegelschen Schule der veränderten Sachlage gemäfs schliefslich hervorging — J. E. Erdmann, Zeller, Prantl, Schwegler, K. Fischer — allein diese psychologisch-naturwissenschaftliche Richtung als zukunftsreich bestehen blieb und sich mit jener zu einer theoretisch-wissenschaftlichen Schulphilosophie vereinigte.

Anders im Auslande. In Frankreich blieb Hegel in Ansehen, obwohl Cousin, der vorübergehend geschichtsphilosophisch von Hegelschem Geiste durchdrungen war, sich später einem Eklekticismus zuwandte. Auch England behielt in dem Streben, das Universum nicht blofs stückweise, sondern irgendwie als ein Ganzes zu begreifen, dauerndes Interesse an der Hegelschen Philosophie. Green, Caird, Bradley verfochten einen kritischen Idealismus gegen Mill und Spencer. In Nordamerika wirkten diese französischen und englischen Denker, dann auch zahlreiche eigene Forscher für idealistische Philosophie. In Italien kann von einer Hegelschen Schule zu Neapel geredet werden, und in Rufsland entstand neben der westländischen Anhängerschaft eine eigentümliche slawophile Geschichtsphilosophie auf Hegelschem Boden.

Es ist zu hoffen, dafs auch in Deutschland neben Kant und Fichte Hegel wieder lebhafteres Interesse gewinnt, damit einem falschen Historicismus ebenso wie einseitiger Heroenverehrung vorgebeugt wird. Die ganze Geschichte zu verachten ist ebenso falsch, wie das Herausheben eines „Meisters“ auf Kosten aller anderen; nur aus der Geschichte lernen zu wollen, ist ebenso verkehrt wie die Einbildung auf die eignen, so *herrlich* weitgebrachten Leistungen. Innerhalb dieser Extreme *besteht* heute ein reiches philosophisches Leben. Und doch

unterdrückt der, den nicht der gerechte Zorn naturwissenschaftlichen Interesses über die vorgreifende spekulative Konstruktion erfüllt, nur schwer ein Bedauern darüber, dafs in diesem reichen Leben die den höchsten menschlichen Gemütsbedürfnissen entsprungene und entgegenkommende deutsche Spekulation fast gänzlich verschwand. Der Historiker wird sich durch solches Bedauern in der Objektivität der Schilderung des 19. Jahrhunderts keineswegs beirren lassen; aber er fragt sich, wenn er ebenso vorurteilslos die zeitlosen Systeme des Jahrhundertanfangs studiert, ob sie an Tiefe der Erkenntnis die spätere deutsche Philosophie des 19. Jahrhunderts nicht weit überragen. Wenn diese auch, wie man sagt, die Wahrheitsmomente der Einzelwissenschaften umsichtiger und umfassender aufzeigt, hat sie doch vielleicht der Quintessenz[1]) der sogenannten absoluten Philosophie nichts Ebenbürtiges an die Seite zu setzen.

---

[1]) Kuno Fischer, Logik und Metaphysik (1852), Einleitung S. XIV—V.

Namenverzeichnis.

Sachregister.

Druck von Ehrhardt Karras, Halle a. S.

ABHANDLUNGEN
ZUR
PHILOSOPHIE
UND IHRER GESCHICHTE

HERAUSGEGEBEN
VON
BENNO ERDMANN

FÜNFUNDZWANZIGSTES HEFT

SIEGFRIED BECHER

ERKENNTNISTHEORETISCHE UNTERSUCHUNGEN ZU STUART MILLS THEORIE DER KAUSALITÄT

HALLE A. S.
VERLAG VON MAX NIEMEYER
1906

ERKENNTNISTHEORETISCHE UNTERSUCHUNGEN

ZU

STUART MILLS THEORIE DER KAUSALITÄT

VON

SIEGFRIED BECHER

HALLE A. S.
VERLAG VON MAX NIEMEYER
1906



Einleitung.

1. Humes Verdienste liegen in erster Linie auf dem Gebieten der Metaphysik und der Psychologie. Der Skeptiker Hume, der Gegner der „falschen“, fühlt sich gleichzeitig als Begründer einer neuen, wahren Metaphysik. Vom Kausalproblem ausgehend sucht er den Weg anzudeuten, auf dem er auch anderen metaphysischen Fragen näher zu kommen hofft. Dabei ist seine Methode wesentlich psychologisch, und die Art, in der er durch Anwendung seiner Assoziationsgesetze das Rüstzeug seiner Untersuchungen verbessert hat, begründet seinen Ruhm als Psychologe.

Nur die psychologischen Untersuchungen Humes fielen bei seinen Zeitgenossen auf günstigen Boden; seine metaphysischen Gedankengänge wurden in ihrer Bedeutung nicht voll oder nicht richtig gewürdigt. Humes Philosophie wird als „Nihilismus“ bezeichnet und sein Skeptizismus als maſslos und ungerechtfertigt betrachtet — sehr mit Unrecht; denn die Argumente von Humes Gegnern leiden nur zu oft an einer mehr oder weniger verborgenen Heterozetesis. Aber auch seine Anhänger waren unfähig, in der Metaphysik auf dem von ihm eingeschlagenen Wege erheblich weiter vorzudringen: Sie suchten vielmehr im Anschluſs an Hartley die Assoziationspsychologie weiter auszubilden und die Phänomene des menschlichen Geistes im einzelnen einer genauen Analyse zu unterziehen.

So führen zweierlei Geistesströmungen, die Entwicklung einer Assoziationspsychologie und eine metaphysische Reaktion gegen den Skeptizismus, auf Humes Einfluſs zurück, indem jede sich gleichsam als Wirkung oder Gegenwirkung einer Seite seiner Philosophie darstellt.

John Stuart Mills Vater, James Mill, war einer der Hauptvertreter der englischen Assoziationspsychologie. Diese Tatsache genügt, um es verständlich zu machen, dafs die Psychologie für den jüngeren Mill die Grundlage seines ganzen Philosophierens bildet — die Grundlage und nur diese; denn bald treten metaphysische Probleme für ihn in den Vordergrund des Interesses. Wie einst für Hume, so wird für Stuart Mill die Psychologie zum Werkzeug metaphysischer Untersuchungen. Er selbst nennt seine Methode ausdrücklich die psychologische,[1] und es ist unverkennbar, dafs die Anmerkungen, die er dem psychologischen Werke seines Vaters beigefügt hat, in erster Linie gerade solche Punkte behandeln, die mit erkenntnistheoretischen Fragen Berührungspunkte darbieten: Stuart Mill sucht die neu gewonnenen Anschauungen der Assoziationspsychologie auf metaphysischem Gebiete verwertbar zu machen.

Bei dem psychologischen Ausgangspunkt und der Wiederaufnahme einer an Hume erinnernden Methode metaphysischer Untersuchungen kann es nicht Wunder nehmen, dafs Stuart Mill in scharfen Gegensatz zu den Vertretern einer Metaphysik gerät, die im wesentlichen zurückging auf die oben erwähnte Reaktion und auf den Einflufs der deutschen Metaphysiker, der seit dem Beginn der vierziger Jahre des vorigen Jahrhunderts anfing, in England grofse Bedeutung zu erlangen. Dieser Gegensatz zu anderen metaphysischen Richtungen ist für Mills Philosophie ebenso bedeutsam wie die psychologische Grundlage; die Kontroverse gegen sie war es, die für die ganze Art der Darstellung seiner metaphysischen Gedankengänge mafsgebend wurde.

Neben seiner Psychologie und Metaphysik sind für eine Darstellung und Kritik seiner Theorie der Kausalität auch die logischen Untersuchungen Mills in den Kreis der Betrachtung zu ziehen. Es ist Mills Verdienst auf dem Gebiete der Logik, das in England, mehr vielleicht noch als in Deutschland, als unfruchtbar für weitere Untersuchungen und im wesentlichen als abgeschlossen gehalten wurde, neue Probleme von fundamentaler Bedeutung aufgedeckt und sie, wo nicht gelöst, doch zum Gegenstand des Interesses und fruchtbarer wissenschaftlicher Arbeit gemacht zu haben. Stuart Mill ist der Begründer

---

[1]) H. IX, S. 170. 180.

der induktiven Logik. Die Grundfragen der induktiven Logik stehen aber zu dem Kausalproblem in engster Beziehung, sodaſs ein Eingehen auf einige Grundfragen der Logik und besonders auf das Problem des Beweises (im weitesten Sinne) d. h. der Begründung unumgänglich ist. —

2. Es ist oft als die Aufgabe der philosophischen Wissenschaften betrachtet worden, die Ergebnisse einzelwissenschaftlicher Forschung zu einem Ganzen, einer Weltauffassung zu vereinigen. Die Widersprüche und Gegensätze untereinander, zu denen die Verschiedenheit der Wissensgebiete notwendig führt, sucht der Philosoph durch Prüfung der materialen Voraussetzungen und der Methoden, die jene Einzelwissenschaften mehr oder weniger unmittelbar der praktischen Weltanschauung entnehmen müssen, zu beseitigen, indem er eine entsprechende Umdeutung der einzelnen Forschungsergebnisse anstrebt (B. Erdmann). Ist somit das Streben, zu einem „System" zu gelangen, charakteristisch für den Philosophen, so ist doch in eben diesem Streben auch der Grund zu erblicken für alle verfehlten Versuche, die Invarianten des Naturgeschehens an unrichtiger Stelle zu suchen und die Mannigfaltigkeiten des Wirklichen durch die Betonung lediglich eines Teiles von ihnen in zu enge Auffassungen, etwa gar einen Monismus einzuzwängen.

Aber man hat nicht nur das Material des Wissens vereinfachen wollen; auch die Art, wie wir uns zu diesem Material stellen, hat man auf wenige, womöglichst eine Betrachtungsweise zurückzuführen gesucht. Wie oft z. B. ist der Versuch gemacht worden, die Betrachtungsweisen von Logik, Ethik und Ästhetik unter die psychologische Beschreibung zu subsummieren. Die Frage, ob uns das Recht zukommt, etwa einen geistigen Vorgang nicht nur psychologisch zu beschreiben, sondern ihn auch unbekümmert um seinen psychologischen Charakter auf seinen Gehalt an Wahrheit oder Falschheit zu prüfen oder ihn in irgend einer anderen Weise zu werten, braucht hier nicht erörtert zu werden; nur das steht fest, daſs, wenn die selbständige Betrachtungsweisen verschiedener Gebiete einmal anerkannt sind, auch etwa die logischen und die psychologischen Untersuchungen desselben Vorganges zu charakteristisch verschiedenen Ergebnissen führen müssen, die nicht verwechselt oder durcheinander geworfen werden dürfen.

Psychologische Schulung bildet die Grundlage der Millschen Philosophie. Gleichwohl war unser Autor vorsichtig genug, bei aller Anerkennung der Bedeutung und der Berührungspunkte, die Ziele logischer Untersuchungen von denen psychologischen und metaphysischen Charakters streng zu scheiden.[1]) Freilich wird in Wirklichkeit die Scheidung von Logik und Metaphysik in Mills Werken viel schärfer durchgeführt als die Trennung der logischen und psychologischen Betrachtung. Schon in der Definition der Logik findet man bei genauerer Betrachtung die Verwechselung von Beschreibung und Beurteilung der Wahrheit oder Falschheit angelegt,[2]) im allgemeinen wird jedoch auch von Mill der normative Charakter logischer Sätze betont und vor einer Identificierung psychologischer Analyse und logischer Wertung gewarnt.

Allein, so wie es niemandem gelingt eine Auffassung des Wirklichen zu finden, in die dasselbe ohne Rest zu fassen wäre, so pflegt auch die Verschiedenheit der Betrachtungsweisen, so bestimmt sie auch einer Folge von Gedanken zugrunde gelegt werden mag, dort verwischt und übersehen zu werden, wo nur das augenblickliche Ziel den Lauf der Gedanken bestimmt oder wo die Sicherung eines neuen Ergebnisses oder die Verteidigung eines alten dazu drängt, Mittel und Argumente jenseits der Grenzen zu suchen, die sich der Forscher selbst gezogen.

3. Die Aufgabe der Kritik, die wir der Darstellung von Mills Kausaltheorie anfügen, wird wesentlich darin bestehen, zu zeigen, dafs gerade die Theorie der Kausalität bei unserem Autor unter einem solchen Wechsel des Gesichtspunktes leidet. Metaphysische, logische und psychologische Betrachtungen laufen ungetrennt durcheinander und führen zu verschiedenen, ja widersprechenden Resultaten, die, so wie sie dastehen, unvermittelt und vom Autor selbst in ihrem gegensätzlichen Charakter nicht erkannt und berichtigt, zu einer Auffassung schlechterdings nicht zu vereinigen sind. Hier nun kann es nur unsere Aufgabe sein, den schon oben allgemein skizzierten Weg einzuschlagen: zu untersuchen, aus welchen Voraussetzungen und Betrachtungsweisen die einzelnen Behauptungen folgten, und

---

[1]) L., Einl. 5.

[2]) Siehe L., Einl. 2—3; H., Kap. XX.

so auf Grund der Verschiedenheit des Ausgangspunktes die Widersprüche, wo nicht zu heben, doch zu erklären. Wir müssen versuchen darzulegen, wie Mill als Gegner der Metaphysiker der schottischen Schule alles daran setzt, seinen wesentlich abweichenden metaphysischen Ansichten Bahn zu brechen, und nun beim Kausalgesetz, dort wo es sich um logische Grundprobleme handelt, zur psychologischen Analyse greift, deren Resultate, mit anderen vermengt, die Verwirrung nur vergrößern; wir müssen versuchen zu zeigen, wie Stuart Mill, auf rein logischem Weg einer richtigeren Auffassung des Kausalgesetzes nahe gekommen, nicht imstande ist, die Verwandtschaft derselben mit ähnlichen Ansichten seiner Gegner zu erkennen, weil er sie bei ihnen mit anderen von ihm als falsch erkannten Anschauungen verbunden zu sehen gewohnt ist.

Die weiteren Ausführungen müssen die Berechtigung des Gesagten erweisen. Vorläufig mag dasselbe die Notwendigkeit eines genaueren Eingehens auf Mills psychologische Anschauungen und auf logische und metaphysische Fragen dartun, die mit dem Kausalgesetz in enger Beziehung stehen.

4. Mit der Entwirrung der verschiedenen Gedankenreihen und der konsequenten Trennung heterogener Betrachtungsweisen ist jedoch für die richtige Erkenntnis von Mills Stellung gegenüber dem Rationalismus nicht alles getan. Trotzdem eben Stuart Mill den Versuch gemacht hat, eine empiristische Logik zu schaffen, blieb die Grundlage seines Empirismus doch wie bei seinen Vorgängern im wesentlichen eine psychologische. Wie ungereimt es jedoch wäre, die psychologische Betrachtungsweise als einzige Ursache empiristischer Gedankenrichtungen anzusehen, wird sofort deutlich, wenn man an den vollständig unpsychologischen Positivismus von Comte erinnert. Und auch bei Mill findet sich eine ganze Reihe von Unklarheiten und Andeutungen, die dazu drängen, den Gegensatz von Empirismus und Rationalismus tiefer zu verfolgen. Auch bei der Voraussetzung einer genauen Trennung psychologischer Beschreibung und logischer Beurteilung bleibt in Bezug auf eine Fülle von Fragen der Gegensatz der beiden Lehren kaum geschwächt bestehen, und es gilt daher, weiterhin den Grund zu suchen, der beide Anschauungen so unvereinbar erscheinen

läſst, obwohl sich gleichzeitig die Berechtigung beider mit gleicher Deutlichkeit aufdrängt.

Eine genauere Analyse des Chaosproblems bildet für uns den Anknüpfungspunkt, um dieses Ziel zu verfolgen. Sie drängt zu erneuter Prüfung der Bedeutung des Wortes „denknotwendig“, und diese führt uns weiter zu einer Trennung der Begriffe der Denknotwendigkeit und der Apriorität. Die Neugestaltung der Beziehung dieser Begriffe ist aber aufs engste verknüpft mit der Notwendigkeit, zwischen das Gebiet der absolut denknotwendigen Postulate und dasjenige der induktiv erschlossenen Gesetze eine dritte Gruppe von Denkgebilden einzuschieben, die sich als „empirische Erfahrungsnormen“ bezeichnen lassen. Die genauere Untersuchung derselben und ihres Verhältnisses zu Postulaten und problematisch gewissen Annahmen läſst diese empirischen Erfahrungsnormen geeignet erscheinen, als Mittel zu dienen, um den Gegensatz von Rationalismus und Empirismus aufzuklären und soweit als möglich zu beseitigen.

I. Teil.

Psychologische Grundlagen.

I. Stuart Mills Stellung zur Psychologie.

1. Sowohl auf physischem wie auf psychischem Gebiet mufs die Forschung dem Ziele zustreben, die Zahl der letzten Wahrheiten so weit als möglich zu verringern.[1]) Auf dem Gebiet der Psychologie haben Empirismus und Rationalismus gleicherweise dieses Ziel verfolgt. Die Resultate, zu denen sie gelangten, sind grundverschieden. Jede dieser beiden grofsen Philosophenschulen sucht die von der anderen Seite als letzte Voraussetzungen hingestellten Tatsachen in Vorgänge anderer Art aufzulösen, die auf Grund ihrer geringeren Zahl und gröfseren Einfachheit besser geeignet sein sollen, als letzte Wahrheiten angesehen zu werden. Der Empirismus glaubt z. B. die notwendigen Verknüpfungsweisen, nach denen unser Denken das rohe Material der Erfahrung verbindet, in allgemeinere psychische Vorgänge auflösen zu können und hält sie daher nicht für unerklärliche Tatsachen oder Äufserungen eines primären Seelenvermögens. Das Mittel, dessen sich der Empirismus bei seiner Analyse bedient, sind die Assoziationsgesetze; sie nehmen in der Psychologie eine ähnliche Stellung ein wie das Gravitationsgesetz in der Astronomie, und erst durch ihre Anwendung ist jene Wissenschaft in das positive Stadium übergeführt worden.[2])

---

[1]) A. I, S. V.

[2]) Vgl. Lettres inédites de John Stuart Mill à Auguste Comte, publiées avec les réponses de Comte et une introduction par L. Lévy-Brühl, Paris 1899, S. XXIX; sowie C., S. 37.

Der Gegensatz dieser beiden Gedankenrichtungen findet seinen schärfsten Ausdruck in der verschiedenen Lösung der metaphysischen Probleme; die „Arena des anfänglichen Konfliktes“ [1]) aber liegt auf dem Gebiete der Psychologie. Der Gegenstand des Streites ist nicht so sehr eine Frage nach den Tatsachen, als vielmehr nach ihrem Ursprung.[2]) Die Untersuchung dieses Ursprungs, etwa unserer denknotwendigen Annahmen, ist eine psychologische, und so entsteht bei Mill, ähnlich wie bei so vielen anderen englischen Philosophen, die charakteristische enge Verbindung psychologischer und metaphysischer Fragen. So weit geht diese Auffassung, dafs unser Autor das psychologische Werk seines Vaters für geeignet hält, um als Lehrbuch der Erfahrungs-Metaphysik zu dienen.[3]) Diese Andeutung mag vorläufig genügen, um zu zeigen, wie sehr auch Mill, der Schöpfer der empiristischen Logik, in Bezug auf seine Stellung als Metaphysiker, von der in England traditionell gewordenen psychologischen Begründung metaphysischer Lehren abhängig bleibt.

2. Wie schon in der Einleitung bemerkt wurde, ist David Hume eigentlich derjenige, der die Psychologie Lockes zu der Assoziationspsychologie umwandelte, oder, besser ausgedrückt, entwickelte. Humes „Treatise“ erschien in den Jahren 1739 bis 1740, sein „Enquiry“ 1748, wogegen Hartleys „Conjecturae“ 1746, sein Hauptwerk, die „Observations on man“, erst 1749 gedruckt wurden. Obwohl schon aus diesen Zahlen hervorgeht, dafs Hume die Lehre von der Ideenassoziation früher ausbildete als Hartley, obwohl der erstere die Grundprinzipien derselben gleich mit vollkommener Klarheit und ungetrübt erkannt hatte, so schadete ihm die Verbindung derselben mit dem kühnsten Skeptizismus und Atheismus doch mehr als Hartley die unklare Vermischung mit unzulänglichen physiologischen Hypothesen. So schlossen sich denn die weiteren Vertreter der Assoziationspsychologie im wesentlichen an Hartlay an und sorgten dafür, dafs, während einer Zeit der Reaktion gegen die Philosophie des „Nihilisten“ Hume, die Assoziations-

---

[1]) D. III, S. 100.

[2]) D. III, S. 102. 104; ferner D. I, S. 408.

[3]) B., S. 308.

psychologie niemals gänzlich ausstarb, wenn auch bei diesen Nachfolgern die Mängel Hartleys immer mehr in den Vordergrund traten.

Hier setzt James Mill ein, der in Bezug auf die ausgedehnte Benutzung der gewonnenen Prinzipien alle Vorgänger übertrifft, in Bezug auf die Voraussetzungen aber in einen Fehler verfiel, den schon Hume vermieden hatte. Schon zu einer frühen Zeit seiner philosophischen Entwicklung hatten Hartleys „Observations on man" einen gewaltigen Einfluſs auf James Mill ausgeübt,[1]) und dieser Einfluſs blieb bei dem „zweiten Begründer"[2]) der Assoziationstheorie immer tonangebend, wenngleich Humes psychologische Lehren ihm bekannt waren.

Wie James Mill, so ist auch Stuart Mill nicht entscheidend von Hume beeinfluſst worden. Stuart Mills Psychologie, ja sein ganzer Empirismus ist durchaus nicht, wie oft fälschlich angenommen wird, unter der Einwirkung von Hume als eine Weiterbildung von desen Lehre entstanden.[3]) Der Schein einer solchen direkten Einwirkung ensteht nur dadurch, daſs für Mill die Kausaltheorie zur Grundlage seiner Theorie der Induktion wurde, ähnlich so, wie bei Hume alles Schlieſsen auf dem Gebiete der Tatsachenwissenschaften als kausales Denken betrachtet wurde. Indessen würde auch bei genauerer Betrachtung von Mills logischen Ansichten, z. B. der eigenartigen Sonderstellung des Analogieschlusses, deutlich werden, daſs die Beziehung zu Hume nicht derartig sein kann, daſs dadurch Mills Gedankengang unmittelbar angeregt worden wäre. Gewiſs, Mill wollte die gänzlich vernachlässigte logische Seite des Empirismus ausbilden, wollte den Rationalismus bei der Lehre von den mathematischen Axiomen, seiner stärksten Feste, angreifen.[4]) Mill schuf in der Theorie des Syllogismus auf dem Gebiet der Logik ein Äquivalent der Kritik, der Hume das rein deduktiv-analysierende Denken auf seine letzte Beweiskraft (auf dem Gebiete der Tatsachenwissenschaften) hin unterzogen hatte. Trotzdem entstand die Theorie des Syllogismus nicht gestützt auf eine solche Beziehung zu Hume.

---

[1]) A. I, S. XVII.
[2]) A. I, S. XII.
[3]) Vgl. S. Saenger (John Stuart Mill, Stuttgart 1901), S. 3.
[4]) B., S. 226.

Verfolgen wir kurz die Entstehung von Mills „Logik". Den Plan, ein Buch über Logik zu schreiben, faſste Mill zuerst, als er nach dem Studium einiger scholastischer Lehrbücher durch Whatelys „Logik" und Hobbes' „Computatio sive Logica" bedeutend angeregt, anfing, sich als selbständiger Denker zu fühlen.[1]) Später erkennt Mill — im Anschluſs an Gedanken über die Berechtigung der Einwürfe, die Macaulay gegen James Mill und die deduktive Methode der Staatswissenschaften richtete — daſs der Unterschied von vorwiegend deduktiven und induktiven Wissenschaften auf der Art beruht, in der sich die Verursachungen in ihren Gebieten verhalten.[2]) Die deduktiven Wissenschaften behandeln solche Kausalbeziehungen, bei denen die Wirkungen einer Reihe von Ursachen gleich der Summe der einzelnen Wirkungen ist, wogegen in den experimentellen Forschungsgebieten heteropathische Wirkungen komplexer Ursachen vorwiegen, so daſs nur der Versuch das Resultat der vereinigten Wirkungen ergeben kann.

Die Theorie des Syllogismus, deren Ausarbeitung Mill verschoben hatte, wurde dann in den Jahren 1830—31 wieder aufgenommen, und die von Mill gegebene Lösung entstand über der wiederholten Lektüre von Dugald Stewart,[3]) wobei die Darstellung des Problems bei Whately mit von Einfluſs war.

Nach einem halben Jahrzehnt nimmt Mill die Arbeit an der Logik wiederum auf, und jetzt findet er in der Geschichte der induktiven Wissenschaften von Whewell ein gewaltiges Material[4]) und in dem kleinen Werk von John Herschel neue Anregung für seine induktive Logik. Endlich ist noch der geringe Einfluſs Comtes (1837) zu erwähnen (inverse deductive Methode),[5]) um alles anzugeben, was zu der Ausarbeitung von Mills Hauptwerk in direkter Beziehung steht.[6])

Von einem Einfluſs Humes ist dabei kaum eine bestimmte

---

[1]) B., S. 122. 123.
[2]) B., S. 160—161.
[3]) B., S. 180—181.
[4]) B., S. 208.
[5]) B., S. 210.
[6]) Siehe auch: Lettres inédites de John Stuart Mill à Auguste Comte, publiées avec les réponses de Comte et une introduction par L. Lévy-Brühl, Paris 1899, S. 2—3. 166.

Spur nachzuweisen. Mill hatte Humes Essays zu einer sehr frühen Zeit seines Lebens gelesen, aber schon damals hatte Hartley den bestimmenden Einflufs auf unseren Philosophen ausgeübt, der, vereinigt mit dem Eindruck von seines Vaters „Analysis“, die gerade damals entstand, jede andere Einwirkung auf diesem speziellen Gebiete in den Hintergrund drängte. Dafs in Mills Logik Humes Name so wenig genannt wird — auch an Stellen, an denen der Gegenstand direkt dazu aufzufordern scheint — beruht keineswegs auf Zufall, sondern beweist, dafs die ganze Geistesrichtung, die in Hume ihren gröfsten Vertreter hat, auf einem anderen Wege auf Mill eingewirkt hat, als gewöhnlich angenommen wird. Nicht so, als ob Mill in späteren Jahren Hume nicht mehr genauer gekannt und als ersten grofsen Positivisten gewürdigt hätte[1]); aber der fundamental bestimmende Einflufs, der gewöhnlich ihm zugeschrieben wird, kam in Wirklichkeit von anderer Seite.

Wenden wir uns von der Entstehung von Mills Logik zu der Betrachtung seiner psychologischen Anschauungen zurück, so gilt das oben Gesagte von diesen in noch höherem Mafse. Hartleys „Observations“, die auch James Mill für das wahre Meisterwerk der Geisteswissenschaft hielt, machten auf den jungen Mill, der dieselben (früher als Hume) gleich nach der Lektüre von Condillac, Locke, Helvetius u. a. studierte, einen ähnlich gewaltigen Eindruck, wie Benthams soziologische Gedanken.[2]) Dieser Einflufs war entscheidend und wurde noch verstärkt, als Mill in Gesellschaft mit gleichgesinnten jungen Philosophen, die sich zu einem Kolloquium vereinigten, das Studium von Hartley und später von James Mill wieder aufnahmen. Und gerade diese Studien waren es, durch die Mill zum selbständigen Denker heraufreifte.

Hartley ist nach Mill der einzige, der Lockes psychologische Analyse erfolgreich fortsetzte[3]) und der die tiefste Ader der Lockeschen Philosophie eröffnete.[4]) Hartley ist der Mann von Genius, der in der Assoziationstheorie den Schlüssel zu der Erklärung der geistigen Phänomene erkannte, und ihm

---

[1]) C., S. 5.
[2]) B., S. 68
[3]) D. I, S. 411.
[4]) D. III, S. 99.

wird immer der Ruhm bleiben, diese Lehre geschaffen zu haben.[1])

Hume ist dagegen bei Mill immer der Vertreter eines gewagt-kühnen Skeptizismus, der wohl in einigen Punkten Lockes Philosophie gewaltig verbesserte, der aber die Verfolgung einer Reihe von Konsequenzen bis zu einem Extrem trieb, das immer eine Reaktion hervorrufen mufs.[2])

In die Reihe der grofsen englischen Psychologen und Erfahrungsmetaphysiker stellt Mill zunächst Locke und dann Hartley und James Mill;[3]) von Hume aber redet er nur selten, und auch dann zuweilen mit der leisen Neigung, die gewaltige Konzentration der erkenntnistheoretischen Fragen bei diesem als Einseitigkeit zu nehmen.[4]) Hume blieb in Mills Augen ein „negativer Denker",[5]) ein Skeptiker,[6]) wenn auch der tiefste, den die Geschichte kennt. Mill selbst aber fühlte sich schon in den Jahren 1829—30 als vollständig geheilt vom Skeptizismus und betont seinen Gegensatz zu demselben aufs nachdrücklichste.[7])

Kurz, die Hauptgrundlagen von Mills ganzer Philosophie werden gebildet einerseits von den Lehren Hartleys (und J. Mills) und andererseits den Gedanken Benthams.[8]) Eine Verbindung beider bildete das Ziel seiner Bemühungen, als er als „Philosophisch-Radikaler" mit anderen „utilitarians" seine öffentliche Wirksamkeit begann,[9]) und diese Verbindung blieb auch der Mittelpunkt,[10]) um den Mill später eine Mannigfaltigkeit neugewonnener und zum Teil abweichender Ansichten gruppierte.

3. Die einzige bedeutendere Wandlung, die Mill als Denker durchmachte, besteht in einem Freimachen von der absoluten

---

[1]) A. I, S. XI.

[2]) D. III, S. 98; A. I, S. XII.

[3]) A. I, S. XII; ferner D. I. S. 407. 411.

[4]) D. III, S. 98.

[5]) D. I, S. 335. Vgl. auch das bei Saenger (l. c. S. 33) zitierte Urteil Mills über Hume aus dem Jahre 1824.

[6]) l. c. S. 406 und an anderen Stellen z. B. R., S. 217.

[7]) Siehe: John Stuart Mill, Correspondance inédite avec Gustave D'Eichthal (1828—1842 und 1864—1871). Avant-propos et traduction par Eugène D'Eichthal, Paris 1898, S. 30. 121—123.

[8]) Das gibt auch Saenger zu (l. c. S. 8).

[9]) B., S. 105.

[10]) l. c. S. 201.

Gewalt der eben genannten Gedankenrichtungen. Bei dieser Umwälzung handelte es sich keineswegs um eine bloſse Neigung zum Rationalismus auf psychologischem Gebiet, sie ist vielmehr weit allgemeiner angelegt. Nachdem Mill die geistige Depression, unter der er in den Jahren 1826—1827 litt, überwunden hatte, sind es zunächst ethische Gedanken, die ihn interessieren. Das Bekanntwerden mit den Werken zahlreicher Dichter[1]) erschlieſst ihm neue Werte. Goethes Vielseitigkeit zieht ihn an. Er wird empfänglicher für die Ansichten anderer Philosophen und sucht dieselben, auch wenn sie unter einer wissenschaftlich unvollkommenen Ausdrucksweise verborgen sind.[2]) Durch die Einwirkung von Coleridge, Saint-Simon, Comte (1828) u. a. fühlt sich Mill bald weit entfernt von den Ansichten seines Vaters.[3])

Die ganze Gedankenwendung Mills in jener Zeit hat in der Abhandlung über Coleridge[4]) (1840) ihren schärfsten[5]) Ausdruck gefunden. Mill hat dieselbe jedoch niemals als eine Preisgabe seines Empirismus angesehen; sie bestand weniger in einem Bruch mit der vorhandenen Grundlage, als in einer Aufnahme von Neuem. Jedenfalls aber war damit der Grund gegeben zu zahlreichen Verbesserungen der alten Anschauungen, unter anderen auch der psychologischen, ohne daſs diesen Änderungen in dem landläufigen Schema von Empirismus und Rationalismus eine bestimmte Stelle zukäme.

4. Obwohl von den Lehren der Empiristen und Rationalisten, oder wie Mill zu sagen pflegt, der experimentellen (-psychologischen-aposteriorischen) und intuitiven[6]) (-apriorischen) Richtung der Philosophie, die eine von Grund auf die bessere sein muſs,[7]) so ist der Unterschied derselben, seinem psychologischen Ursprung nach zu urteilen, doch lediglich gradueller Natur. Der Empirismus glaubt die Analyse weiter

---

[1]) B., S. 163 f.
[2]) l. c. S. 243.
[3]) l. c. S. 179.
[4]) D. I, S. 393.
[5]) B., S. 219.
[6]) A. I, S. 352; siehe ferner D. III, S. 97 f.; H.[5], S. 186. 225; B., S. 224. 225. 273; ferner L. V, III 1; R., S. 139. 199 usw.
[7]) D. III, S. 100.

treiben zu können[1]) als dem Rationalismus möglich oder berechtigt zu sein scheint; er untersucht, welche letzten Elemente des Psychischen als unerklärbares Residuum zurückbleiben, wenn alles abgezogen wird, was auf die Gesetze der Ideenassoziation usw. zurückgeführt werden kann.[2]) Dieses Residuum mufs als primär angenommen werden — wenigstens vorläufig.[3])

Keiner kann sich darüber klarer sein als Mill, dafs auch der Empirismus auf psychologischem Gebiet von seinem Ziele noch weit entfernt ist: wie scharf urteilt Mill über die oberflächlichen verbalen Generalisationen der Ideenlehre von Condillac,[4]) und wie ängstlich ist er bemüht, seinen Vater dort zu korrigieren,[5]) wo ihn die Neigung zur Vereinfachung und Zurückführung komplizierterer geistiger Vorgänge auf elementarere zu weit geführt hat. Stuart Mill hat die Erfahrungs-Psychologie in bedeutendem Mafse gefördert, indem er den Versuch macht, dem Rationalismus gegenüber den Schleier der mehr oder minder grofsen Voraussetzungslosigkeit, der immer nur einen schwachen und unklaren Punkt des Empirismus verbarg, fallen zu lassen, und die letzten Voraussetzungen der psychologischen Analyse, wie ihre letzten Resultate aufs genaueste anzugeben.

Gerade in diesem Punkt unterscheidet sich Stuart Mill von seinem Vater und von der Mehrzahl der Assoziationspsychologen bis zu A. Bain eingeschlossen. Denn dafs Mill mit Bain ein aktives Element zur Erklärung des Einflusses unserer Ideen über unsere Handlungen voraussetzt, ist nur eine Seite der ganzen Gedankenrichtung bei Mill, eine Seite, die übrigens kaum als Schwenkung zum Rationalismus im eigentlichen Sinne aufzufassen ist.[6]) Es handelt sich hier lediglich um die Anerkennung der Existenz psychogenetischer Reaktionsbewegungen, die nach Bain dem mehr oder weniger zufällig wirkenden Reiz der Ernährung zuzuschreiben sind, und die durch Gewöhnung

[1]) D. III, S. 102—104.
[2]) D. III, S. 108. 109. 112.
[3]) D. III, S. 112.
[4]) B., S. 68; D. I, S. 410.
[5]) A. I, S. XIX. XX.
[6]) Gegen Höffding, Einleitung in die englische Philosophie unserer Zeit. Deutsche Übersetzung, Leipzig 1889.

so gelenkt werden, dafs Schmerz vermieden und angenehme Gefühle erstrebt werden.[1]) Ja Mill geht sogar auch inbezug auf diesen Punkt über Bain hinaus, indem er auch die Tatsache, dafs Lust begehrenswert ist, als ein unerklärbares Faktum hinstellt, das von dem Lustcharakter eines psychischen Vorganges bestimmt verschieden ist. Die Lust ist von dem Begehren (Desire)[2]) trennbar, und ebenso ist auch ein Schmerzgefühl nicht identisch mit dem begleitenden Bestreben (ohne Rücksicht auf die Ausführbarkeit), dasselbe zu entfernen (aversion).[3]) Warum wir ein Unlustgefühl nicht begehren, ist eine Frage, die trotz seines Unlustcharakters nur mit dem Hinweis auf die unerklärliche Tatsache beantwortet werden kann.[4])

Ein Schritt zum Rationalismus, den sich der Empirist nicht gestatten dürfte, liegt hier wie in ähnlichen Darlegungen Mills nicht vor, denn die Erfahrung, auf die der Empirist baut, umfafst mehr Voraussetzungen, als nur die Ideenassoziation. Ein solches Anerkennen von unerklärbaren — immer vorläufig — letzten Tatsachen Mill als Inkonsequenz zur Last zu legen, hiefse fast dasselbe, als wollte man es Hume zum Vorwurf machen, dafs er neben der Kontiguität auch Ähnlichkeit als Assoziationsprinzip anerkennen mufste.

In näherer Beziehung zu Mills Empirismus und speziell zur Kausaltheorie stehen die Erörterungen über die Natur des Glaubens (belief) und des „Ich“. Die Analyse dieser Begriffe ist es, die in erster Linie Stuart Mills psychologischen Anschauungen ein eigenes Gepräge gibt, und die doch in so enger Berührung mit den Lehren von James Mill und seinen Vorgängern steht, dafs sie zu unserer Betrachtung in ganz besonderem Mafse geeignet ist.

II. Ideenassoziation und „belief“ bei Stuart Mill.

1. James Mill hat den Versuch gemacht, von den beiden Hauptassoziationsprinzipien Humes eins zu eliminieren; er glaubte, die Assoziation durch Ähnlichkeit wäre auf die durch

---

[1]) D. III, S. 119 f.

[2]) A. II, S. 194. 195.

[3]) l. c.

[4]) D. III, S. 122; ferner A. II, S. 377. 379 f. 381. Vgl. hierzu noch die verwandten Auseinandersetzungen über Furcht. D. III, S. 132; A. II, S. 203. 205.

Kontiguität zurückzuführen.[1]) Ähnliche Gegenstände, z. B. Zweige eines Baumes, sollen gewöhnlich zusammen vorkommen und aus diesem Grunde assoziiert werden. Stuart Mill aber bemerkt sofort das Fehlerhafte dieser Argumentation;[2]) er erkennt,[3]) dafs eine Assoziation durch Kontiguität nicht möglich

---

[1]) A. I, S. 111. — Die Assoziation durch Kontiguität wird bei ihm, ähnlich wie bei Hume, weiter eingeteilt in eine solche, die sich auf die Succession, und eine zweite, die sich auf die Gleichzeitigkeit der Erscheinungen bezieht. Von der ersteren bemerkt Stuart Mill zu der Darstellung seines Vaters, dafs die Fähigkeit der Reproduktion nicht umkehrbar ist, dafs das Antecedens resp. seine Idee die Idee des Consequens wachruft, nicht aber umgekehrt. A. II, S. 23; H.[5], S. 226. Diese Bemerkung ist wichtig für das Verhältnis der Begriffe von Ursache und Wirkung.

[2]) A. I, S. 111 f.; D. III, S. 108. 131; ferner H.[5], S. 225. 332.

[3]) W. St. Jevons hat im zweiten seiner vier geschickten kritischen Aufsätze über Mill (Contemporary Review 1877—1879) die Ansicht ausgesprochen, dafs die eigenartige Vernachlässigung des Analogieschlusses in St. Mills Logik sich auf den Einflufs der Irrlehre J. Mills über die Zurückführbarkeit der Ähnlichkeitsassoziation gründe. Obwohl Jevons damit ohne Zweifel einen wunden Punkt unseres Autors getroffen hat, scheint mir doch diese Erklärung unrichtig. Denn nicht nur hat St. Mill den Fehler seines Vaters nicht mitgemacht (wie Jevons selbst bekannt ist), sondern er hat sogar direkt die Vernachlässigung des Ähnlichkeitsprinzips bei den Assoziationsprinzipien gerügt (D. III, S. 131). Es ist vielmehr wahrscheinlich, dafs Mill den weiten Sprachgebrauch des Wortes Ähnlichkeit (L. III, XX 1), den er bei Locke verwirft (L. III, XXIV 2), gleichwohl gelegentlich, und zwar an allen jenen Stellen, anwendet, die besagen, dafs alles Schliefsen auf Ähnlichkeitsbeziehungen beruhe (z. B. L. II. III 7); dagegen bleibt das Wort Ähnlichkeit im allgemeinen auf Beziehungen beschränkt, die keinen Vergleich mit legitimen Konsequenzbeziehungen zulassen, die mithin im Millschen Sinne „unbeweisbar" sind. Diese doppelte Bedeutung des Wortes Ähnlichkeit ist verwandt mit der von Mill an anderem Ort angewandten: A. I, S. 287; L. III, XXIV 2. Beachtet man diese Unterscheidung, so fällt vieles fort von dem, was Mill in Jevons Augen zu einem „unlogischen Kopf" macht, der „mit beiden Gehirnhälften unabhängig" dachte. Es bleibt jedoch festzuhalten, dafs Mill, indem er durch die vier Methoden einen Weg sucht, um für viele hypothetische Urteile einen Beweis zu finden und das problematische an ihnen zu legitimieren, unbemerkt wieder eine Ähnlichkeitsbeziehung jener Klasse voraussetzt, die er ihrer „Unbeweisbarkeit" halber so sehr vernachlässigt. Siehe hierzu Teil III, Abschnitt III 1 dieser Arbeit. Gegenüber Jevons aber könnte man vielleicht mit mehr Recht vermuten, dafs nicht die Vermengung, sondern gerade die scharfe Trennung der beiden Assoziationsprinzipien die Geringschätzung des Analogieschlusses bei Mill bedingt haben

sein würde, wenn nicht wenigstens das von W. Hamilton[1]) zuerst bestimmt hervorgehobene primäre Assoziationsprinzip vorausgesetzt wird, welches besagt, daſs eine Sensation die Idee einer ihr gleichartigen früheren Sensation wachzurufen sucht. Die Anerkennung der Bedeutung dieses Gesetzes[2]) bringt Mill dem Verständnis des Reproduktionsvorganges näher, ohne daſs indessen der Versuch vorläge, die Assoziationstheorie auf dieser Grundlage durch eine Apperzeptionstheorie zu vervollkommnen.

Aber selbst unter Voraussetzung der Reproduktion einer Idee durch die zugehörige (d. h. auſserordentlich ähnliche) Sensation wird die Assoziation durch Ähnlichkeit nicht vollkommen erklärt; denn es gibt Ähnlichkeiten, die nicht in der Gleichheit von Teilen, sondern in der ähnlichen Art der Zusammensetzung bestehen.[3])

Noch an einem anderen Punkt versucht Stuart Mill die Lehre von den letzten Assoziationsprinzipien zu verbessern. Schon Hume hatte den Kontrast nicht als primäres Prinzip aufgefaſst, sondern dasselbe auf Ähnlichkeit und Verursachung zurückgeführt. Ebenso stellen auch James Mill und A. Bain den Kontrast nicht auf die gleiche Stufe mit den unabhängigen Prinzipien der Assoziation. Stuart Mill geht weiter. Der Kontrast ist nach ihm überhaupt kein Assoziationsprinzip.[4]) Alle Fälle, die als Beispiele für Assoziation durch Kontrast angeführt werden, beruhen lediglich auf der engen Verbindung der Ideen der Anwesenheit und Abwesenheit eines und desselben Dinges.

2. Das Zusammenwirken verschiedener Assoziationen interessiert Mill in besonderem Maſse, sowohl dann, wenn eine

---

könnte. Gründet sich der Analogieschluſs auf Ähnlichkeit, (eine selbstständige und nicht auf Kausalität zurückführbare Beziehung [L. I, V 6; III. XXIV 1]), der echte Induktionsschluſs aber auf eine kausale Folge- d. h Kontiguitätsbeziehung, so wird eben dadurch der Gedanke nahe gelegt, als ob es sich in dem ersteren um ein Schluſsverfahren handelte, das von der legitimen Induktion sehr verschieden sei und dementsprechend der Sicherheit der letzteren entbehrte. (Siehe noch R., S. 168—169.)

[1]) A. I, S. 113; H.[5], S. 315.

[2]) A. I, S. 112. 113.

[3]) l. c., S. 113. 114.

[4]) A. I, S. 125—126.

Störung irgend einer Erinnerung eintritt, als auch in dem Falle, dafs es sich um eine Förderung handelt.

Jede Assoziation kann durch Gegenassoziationen (counter-associations) gestört werden.[1]) Überhaupt entsteht oft wegen der Beschränktheit unseres Bewufstseinsbestandes und unserer Aufmerksamkeit eine Konkurrenz der Ideen, um bewufst zu zu werden. Mill rühmt Bains Verdienst, für diese komplizierten Fälle des Zusammenwirkens verschiedener Assoziationsverläufe durch sein Gesetz der „Compound Association" eine Regel gegeben zu haben. Von einer Reihe von Ideen, die auf Grund ihrer Verbindung mit vorhandenen Bewufstseinsinhalten Neigung haben, reproduziert zu werden, werden diejenigen bewufst, die die meisten und stärksten Verbindungen für sich haben.[2])

Verwandter Natur, und gleichfalls für zahlreiche Untersuchungen mit metaphysisch bedeutsamen Konsequenzen von grofser Wichtigkeit[3]) sind die Gesetze des Vergessens. Sie besagen, dafs in einer Kette von Ideen alle diejenigen Glieder dazu neigen, vergessen zu werden, die selbst ohne Interesse sind, die aber andere, unsere Aufmerksamkeit fesselnde Ideen wachrufen.[4])

Ebenso verschwinden von einem Komplex von Ideen diejenigen, die nur zum Interesse des Ganzen beitragen, und die verschiedenen einzelnen Erinnerungen treten zurück und verschmelzen zu einem Ganzen auf Kosten der einzelnen.[5])

Dieses Verschmelzen kann — besonders bei Assoziationen „of the synchronous kind"[6]) — noch weitergehen; soweit, dafs das Resultat ein ganz anderes ist, als das blofse Aggregat der Wirkungen.[7]) Diese „mental-chemistry" entspricht der „chemischen" Art des Zusammenwirkens von Ursachen überhaupt[8]) die bei der Lehre von der Induktion eine so bedeutende

---

1) H.[5], S. 332; A. I. S. 409. 438.

2) A. II, S. 70. 71; ferner D. III, S. 131.

3) Z. B. für die Frage nach den unbewufsten geistigen Vorgängen H.[5], S. 341.

4) A. I, S. 98. 99. 102. 103; ferner H.[5], S. 324.

5) H.[5], S. 323.

6) H.[5], S. 316.

7) A. II, S. 321; L. VI, IV 3.

8) L. III, VI 1.

Rolle spielt. Seit Hartley[1]) ist es nun das Bestreben der Psychologie, auch diese Tatsachen des Seelenlebens, von denen sich jede bei blofser Introspektion als Vorgang sui generis darstellt, auf einfachere Phaenomene zurückzuführen, die dieselben nicht zusammensetzen, wohl aber hervorbringen.[2]) —

Das gröfste Verdienst, das sich James Mill auf psychologischem Gebiet erworben hat, besteht in der Hervorhebung und ausgedehnten Benutzung des Gesetzes der „inseparable association".[3]) Dieses Gesetz bildet die Basis der meisten metaphysischen Lehren der experimentellen Schule,[4]) weil es ein Mittel an die Hand gibt, alle Denknotwendigkeiten, auf die die intuitive Philosophenschule sich stützt, rein erfahrungsmäfsig zu erklären.[5]) Nur die Unverträglichkeit der Ideen der gleichzeitigen Gegenwart und Abwesenheit von etwas, die dem Satz des Widerspruches zugrunde liegt, scheint primärer Natur zu sein.[6])

Stuart Mill formuliert das Gesetz der „inseparable association" in folgenden Worten: Associations produced by contiguity become more certain and rapid by repetition. When two phænomena have been very often experienced in conjunction, and have not, in any single instance, occurred separately either in experience or in thought, there is produced between them what has been called Inseparable, or less correctly, Indissoluble Association: by which is not meant that the association must inevitably last to the end of life — that no subsequent experience or process of thought can possibly avail to dissolve it; but only that as long as no such experience or process of thougt has taken place, the association is irresistible; it is impossible for us to think the one thing disjoined from the other.

4th. When an association has acquired this character of inseparability — when the bond between the two ideas has been thus firmly riveted, not only does the idea called up by

---

1) D. III, S. 108.

2) A. I, S. VIII.

3) H.5, S. 316; A. I, S. XVIII.

4) H.5, S. 314.

5) H. VI, S. 84; A. I, S. 100.

6) A. I, S. 99; H., S. 84. Vergleiche hierzu auch Teil II und III dieser Arbeit.

association become, in our consciousness, inseparable from the idea which suggested it, but the facts or phænomena answering to those ideas come at last to seem inseparable in existence: things which we are unable to conceive apart, appear incapable of existing apart; and the belief we have in their coexistence, though really a product of experience, seems intuitive".[1])

Achtet man genau auf den Wortlaut der hier zitierten Stelle, so ergibt sich zunächst, dafs eine untrennbare Ideenverbindung nur dann entstehen kann, wenn deren Bildung keine „Counter-associations" entgegenwirken, und wenn bei Wahrnehmungsfolgen die einander folgenden Glieder nicht durch lange Zwischenräume getrennt sind. Anderenfalls müfste ja auch zwischen Tag und Nacht eine untrennbare Assoziation entstehen.[2])

Ferner ist die Steigerung in dem zweiten Teile der angeführten Stelle von Wichtigkeit: zunächst werden die betreffenden Ideen untrennbar, und dann übertragen wir diese Untrennbarkeit auch auf die Dinge,[3]) deren Verbindung unserer Ideenassoziation zugrunde liegt.[4]) Diese Steigerung entspricht einem doppelten Gebrauch des Wortes Denknotwendigkeit. Mill beachtet auch bei metaphysischen Untersuchungen fast ausschliefslich diese psychologischen Denknotwendigkeiten[5]) und identifiziert den graduellen Unterschied derselben mit dem prinzipiellen Unterschied zwischen einem Denkzwang und einer erkenntnistheoretisch-logischen Unumgänglichkeit zu denken.[6])

Den beiden Bedeutungen von denknotwendig, die Mill unterscheidet, entspricht der verschiedene, aber im Anschlufs an Reid präzisierte Sprachgebrauch von Unbegreiflichkeit („inconceivability").[7]) Erstens mufs als „inconceivable" alles das bezeichnet werden „of which the mind cannot form to itself

---

[1]) H.[5], S. 226. Siehe ferner H.[5], S. 317—319 oder A. I, Kap. III.

[2]) H.[5], S. 331. 332.

[3]) Eine Verbindung zweier Ideen kann übrigens auch untrennbar werden, ohne dafs eine konstante Verbindung der entsprechenden Sensationen vorhanden ist, nämlich dadurch, dafs dieselbe in Gedanken oft zusammen präsent waren. H.[5], S. 331.

[4]) A. I, S. 364.

[5]) A. I, S. 405.

[6]) H.[5], S. 329. 339. Siehe hierüber Teil III dieser Arbeit.

[7]) H.[5], S. 85 f.; L. II, VII 3.

any representation", und zweitens dasjenige, was wir aufserstande sind „to conceive as possible", d. h. was wir uns wohl als ein „imaginary object" denken können, aber unfähig sind sind „to conceive it realized".[1]) Die Denkunmöglichkeit im ersten Falle beruht darauf, dafs wir beim Versuch, uns ein geistiges Bild von einer Unmöglichkeit zu machen, stets gezwungen sind, ein kontradiktorisch entgegengesetztes zu bilden.

Kehren wir zu der genaueren Betrachtung des obigen Zitates zurück, so ist ferner zu beachten, dafs Mill einen Unterschied andeutet zwischen den Begriffen „inseparable" und „indissoluble". Die letztere Bezeichnung scheint ihm weniger treffend zu sein; wenn er sie überhaupt anwendet, so geschieht das nur dort, wo von (hypothetischen) wirklich unauflösbaren Assoziationen die Rede ist.[2]) Mit dieser scheinbar spitzfindigen Unterscheidung, die jedoch, wie später deutlich werden wird, von aufserordentlicher Wichtigkeit ist, will Mill deutlich machen, dafs alle Assoziationen, auch die stärksten, durch entgegengesetzte neue Erfahrung[3]) aufgelöst werden können. Eine inseparable Assoziation ist nur für den Augenblick unauflösbar und unwiderstehlich.[4]) Jede Ideenverbindung aber ist trennbar, wenn die notwendige Bedingung ihres Entstehens, etwa die Gleichförmigkeit der zugrunde liegenden Verbindung von Sensationen,[5]) in Fortfall kommt;[6]) oder wenn wir uns nur eine Änderung dieser Bedingungen vorstellen.[7])

Wenn viele unserer stärksten untrennbaren Assoziationen immer unauflösbar geblieben sind, so liegt das lediglich daran, dafs „die Bedingungen unserer Erfahrung uns diejenigen Erfahrungen unmöglich machen, welche fähig wären, dieselben aufzulösen".[8]) Es ist von aufserordentlicher Wichtigkeit für das Verständnis der am meisten umstrittenen Fragen der Millschen Philosophie, diese Darlegungen sich immer gegen-

---

[1]) H.[5], S. 86—92.
[2]) A. I, S. 402. 404; ferner D. III, S. 142.
[3]) H.[5], S. 328; A. I, S. 409.
[4]) H.[5], S. 316.
[5]) D. III, S. 115.
[6]) H.[5], S. 328.
[7]) D. III, S. 105; H.[5]. S. 226.
[8]) A. I, S. 404.

wärtig zu halten; sie geben z. B. die einzige Möglichkeit, die Bedeutung des Chaosproblems und der zahlreichen verwandten Annahmen unseres Autors klarzustellen. —

3. Nachdem wir das bedeutendste Untersuchungs-Werkzeug der experimentellen Psychologenschule kennen gelernt haben, können wir jetzt an die Beantwortung der Frage herantreten: wie weit reicht die Erklärung mit Hilfe jenes Mittels?

Von vornherein ist hier festzulegen, daſs es sinnlos wäre, alle jene Erscheinungen, die die Assoziation selbst voraussetzt, durch diese erklären zu wollen.[1] Diese Voraussetzungen der Möglichkeit der Assoziation sind teils Voraussetzung über die Konstitution und Ordnung der Natur (d. h. der Sensationen und „Possibilities"), teils solche, die sich auf unseren Geist beziehen. Die ersteren werden an späterer Stelle dieser Arbeit Beachtung finden, den letzteren aber werden wir bald auf anderem Wege wieder begegnen. Abgesehen aber von diesen Voraussetzungen gibt es kaum einen geistigen Vorgang, der vermöge seiner Natur nicht möglicherweise durch Assoziation entstanden sein könnte.[2])

Nehmen wir den „belief", den Zankapfel der englischen Metaphysiker, und untersuchen wir, wie weit die Psychologie in der Analyse dieses eigenartigen geistigen Zustandes gekommen ist. Da ist denn bei vorurteilsfreier Betrachtung sogleich zuzugeben, daſs die Assoziationspsychologie imstande ist, zahlreiche beliefs, und unter diesen, wie wir sehen werden, gerade diejenigen, die metaphysisch das gröſste Interesse darbieten, auf das Gesetz der untrennbaren Assoziation zurückzuführen. Die Denknotwendigkeit entsteht allmählich und täuscht eine Ursprünglichkeit vor. So entsteht der Glaube an die Existenz von Auſsendingen und an eine Seelensubstanz, so entsteht die Überzeugung von der objektiven, selbständigen Realität eines Raumes und so entstehen zahlreiche andere beliefs, die uns später noch beschäftigen werden.

Trotzdem glaubt Stuart Mill — und hier befindet er sich wiederum im Gegensatz zu den landläufigen Lehren der

---

[1]) D. III, S. 114.

[2]) l. c.



Assoziationspsychologie, z. B. von J. Mill und Herbert Spencer — dafs es aufser den erwähnten „automatischen“ oder „mechanischen“[1]) beliefs auch „original“ oder „ultimate“ beliefs gibt, die nicht auf Ideenassoziation zurückgeführt werden können. Ein Beispiel macht dies sofort deutlich: man denke sich ein bejahendes Urteil und das entsprechende verneinende. Subjekt und Prädikat könnten in beiden Fällen durch eine untrennbare Assoziation zusammen gedacht werden.[2]) Dasjenige Element, welches das eine Urteil glauben und das andere verwerfen läfst, d. h. der belief, ist also hier von der Ideenverbindung ganz unabhängig, freilich wird der belief, wenn es sich um verschieden starke Assoziationen handelt, gewöhnlich mit der stärksten Ideenverbindung auftreten; nur gewöhnlich; denn auch das ist durchaus nicht immer der Fall.[3])

A. Bain ist der Ansicht, dafs es die Beziehung zu unserem Handeln ist, die das Wesen des belief gegenüber anderen, rein passiven Ideenverbindungen ausmacht. So wie Lust und Schmerz vermöge einer ursprünglichen Fähigkeit die primäre Neigung zum Handeln bestimmen, so soll auch bei der Gegenwart der Idee eines entfernteren Zweckes diese bestimmend auf unsere Aktivität und unser Wollen einwirken. Von belief aber reden wir, sobald die Idee diese Gewalt über den Willen erlangt hat.[4])

Gewifs gesteht Mill zu, der belief entscheidet über unsere Handlungen; aber das ist nur die Wirkung und wir suchen doch die Ursache, den belief selbst.[5]) Die Kardinalfrage selbst ist also auch bei Bain ungelöst.

Auch kann das Wesen des beliefs nicht darin bestehen, dafs die ihm zugrunde liegenden Ideenverbindungen nicht nur „inseparable“, sondern wirklich „indissoluble“ seien;[6]) denn ein belief kann sehr wohl zerstört werden. So ist der Glaube an das wirkliche Näherrücken des Bildes im Fernrohr längst geschwunden, ohne dafs eine untrennbare Assoziation aufhörte

[1]) A. I, S. 438. 427.
[2]) D. III, S. 142.
[3]) A. I, S. 405.
[4]) A. I, S. 403.
[5]) D. III, S. 143—148; ferner A. I, S. 403. 404.
[6]) A. I, S. 404; D. III, S. 142.

uns zu der Illusion zu zwingen.[1]) Eine auch noch so feste Assoziation ist deshalb noch kein zureichender Grund für das Zustandekommen eines belief.[2])

Die obige Schwierigkeit, dafs von zwei Hypothesen, die beide dieselbe „inseparable association“ für sich haben, doch nur die eine mit dem belief verbunden ist, bleibt also in vollem Mafse bestehen. Beide Möglichkeiten sind mit gleicher Klarheit in unserer Einbildung („imagination“) vorhanden; bei der einen aber setzen wir voraus, und darin besteht der belief, dafs diese „imagination“ eine wirkliche Tatsache repräsentiert.

Betrachtet wir dieselbe Frage in ihrer logischen Bedeutung etwas genauer. Ein Urteil kann wahr oder falsch sein[3]) und besteht nicht lediglich in dem Ausdruck der Beziehungen zweier Ideen oder der Bedeutungen zweier Namen.[4]) Ein Urteil, „is not a recognition of a relation between concepts, but of a succession, a coexistence, or a similitude, between facts“.[5]) Diese Tatsachen können solche der Sinnes- oder der Selbstwahrnehmung sein.[6]) Deshalb steckt in jedem Urteil als wesentliches Element ein belief.[7]) Nehmen wir das Urteil „Eisen rostet in Wasser“, so vergleichen wir, um dasselbe zu prüfen, nicht „unsere künstlichen geistigen Konstruktionen, sondern befragen unsere direkte Erinnerung an die Tatsachen“. „Die Frage dreht sich nicht um Begriffe, sondern um beliefs, um den Glauben an vergangene und um die Erwartung zukünftiger Darbietungen unserer Sinne.“[8]) Wiederum wird hier deutlich, dafs das belief-Problem eng verwandt ist mit der Frage nach dem Unterschied zwischen Erwartung und und Gedächtnis gegenüber blofser Einbildung: „Every assertion concerning things, wether in concrete or in abstract language, is an assertion that some fact, or group of facts, has been, is, or may be expected to be, found, wherever a certain other

---

[1]) A. I, S. 406.
[2]) l. c., S. 407. 427.
[3]) H.[5], S. 419. 421 und an anderen Stellen z. B. in der „Logik“.
[4]) L. I, V 1. 2.
[5]) H.[5], S. 426; A. I, S. 164.
[6]) H.[5], S. 421; A. I, S. 418.
[7]) H.[5], S. 420 f.; ferner L. I, V 2; sowie A. I, S. 187. 342.
[8]) H.[5], S. 427.

fact, or group of facts is found. Belief in this, is therefore either remembrance that we did have, or expectation that we shall have, or a belief of the same nature with expectation that in some given circumstances we should have, or should have had, direct perception of a particular fact." [1])

Um die Wahrheit, die Übereinstimmung mit der Wirklichkeit, bei einem behauptenden Urteil zu glauben, müssen wir dasselbe beweisen. Damit ergibt sich, daſs das Geltungsbewuſstsein, der belief, sich nicht in erster Linie nach einer untrennbaren Assoziation richtet, sondern nach dem Beweise. [2]) Auf die Gesetze des Beweises stützen sich alle jene beliefs, die nicht das einfache Produkt einer untrennbaren Assoziation sind. [3]) Dieser Beweis ist intuitiv, [4]) unmittelbar und identisch mit dem belief selbst, wenn uns z. B. eine Erinnerung an eine Wahrnehmung unmittelbar die Existenz derselben garantiert; in allen anderen Fällen stützt sich derselbe auf die Überlegung, daſs, wenn der belief falsch wäre, die Gleichförmigkeit des Naturgeschehens sich nicht bewährt hätte. [5])

Durch den Beweis wird der „belief" „reguliert", [6]) die Zustimmung richtet sich nach demselben; daſs aber überhaupt eine Zustimmung möglich ist, mag ihr spezielles Objekt sich richten wonach es will, das ist eine Tatsache, die in der Natur von „memory" und „expectation" gegeben ist. Anders ausgedrückt: welche untrennbare Assoziation es auch sein mag, die einen belief mit sich führt, sie ist immer auflösbar; aber das Faktum, daſs überhaupt ein „belief" existiert, das ist jetzt noch weiter zu untersuchen. Der spezielle Glaube an dies oder jenes ist gewöhnlich das automatische Produkt einer starken Ideenassoziation und daher nicht primärer Natur: das verdient für unsere weiteren Darlegungen immer festgehalten und reinlich getrennt zu werden von der Frage: Worauf beruht die Möglichkeit eines beliefs überhaupt.

4. Wie wir sahen, gründet sich jeder „ultimate" belief

---

[1]) A. I, S. 417—418: ferner l. c. S. 162.
[2]) D. III, S. 148; ferner A. I, S. 364. 408. 435. 438—439.
[3]) A. I, S. 427.
[4]) H.[5], S. 427.
[5]) A. I, S. 436. 437.
[6]) A. I, S. 435.

auf Gedächtnis, oder, was damit gegeben ist,[1]) auf Erwartung.[2]) Wir kehren also zur Betrachtung derselben zurück und beginnen mit einem Vergleich von „imagination“ und „memory“ (resp. expectation). Wenn wir die Idee von einer vorher gesehenen roten Farbe haben, so kann man diese Idee nach zweierlei Richtung betrachten. Erstens ist diese Idee, wenn sie lebendig wird, ein Bewuſstseinszustand, und als solcher kann sie weitere Ideen durch Assoziation wachrufen. Zweitens aber repräsentiert jede Idee eine Sensation, und wo diese letztere Beziehung beachtet wird, reden wir von „memory“. Bei der Erinnerung an irgend etwas, das ich noch im Gedächtnis habe, kommt also zu der Idee und zu dem Bewuſstsein, daſs ich („ich“ in dem Sinne eines Komplexes von Konstanten in dem Wechsel des subjectiven Bewuſstseinsbestandes) die Idee habe, noch der belief hinzu, daſs meine Idee sich wirklich auf eine Sensation bezieht.[3]) Darin, und nur darin unterscheiden sich „Memory“ und „Imagination“, daſs bei memory der belief vorhanden ist, daſs das, was er repräsentiert, wirklich stattgefunden hat.[4]) Genau entsprechendes gilt von der Erwartung; es ist dieselbe Schwierigkeit, die hier zu Grunde liegt.[5])

Vergleicht man die auch noch so deutliche Idee eines Schmerzes mit der Erwartung eines solchen, so muſs die Unzulänglichkeit der älteren Theorie sofort in die Augen springen.[6]) Eine Idee gibt uns entweder den Glauben, daſs wir die entsprechende Sensation (oder überhaupt ein „feeling“) gehabt haben, oder, daſs wir dieselbe unter Umständen haben würden oder gehabt haben würden.[7]) Es ist also dieselbe Tatsache, die hier in beiden Fällen für uns von Interesse ist: die Tatsache, daſs jede Idee nicht als Bewuſstseinsinhalt für sich steht, d. h. nicht eine bloſse Imagination ist, sondern daſs diese Idee eine Beziehung auf etwas anderes mit sich führt. Kurz: The difference between Expectation and mere Imagination, as

---

1) H.[5], S. 262.
2) A. I, S. 413.
3) A. I, S. 329.
4) A. I, S. 342. 411—413.
5) A. I, S. 413 f.
6) A. II, S. 203.
7) A. I, S. 412. 413.

well as between Memory and Imagination, consists in the presence or absence of Belief; and though this is no explanation of either phenomenon, it brings us back to one and the same real problem, which I have so often referred to and which neither the author [1]) nor any other thinker has yet solved — the difference between knowing something as a Reality, and as a mere Thought; a distinction similar and parallel to that between a Sensation and an Idea".[2]) Hier ist der „belief" als letztes unerklärliches Postulat anerkannt,[3]) aber es ist gleichzeitig klar geworden, dafs es sich in der Anerkennung dieser Tatsache um nichts weiter handelt, als um eine andere Wendung des Unterschiedes von Sensation und Idee.

Mill hat diesem Umstand noch durch folgende Überlegung deutlich gemacht: Sind wir im Stande, so kann man fragen, Ideen von Ideen zu bilden? Nein, lautet Mills Antwort; denn die Idee einer Idee ist nur eine Wiederholung derselben, zwischen Idee und Idee fehlt das charakteristische Band, das zwischen Idee und Sensation vorhanden ist. Die Idee einer Idee ist immer wieder die Idee derselben Tatsache.[4]) Sensation (Impression) und Idee sind somit innerlich verschieden. Wären sie es nicht, so wäre es undenkbar, wie etwas in irgend einer Weise gegenwärtig sein kann, was schon aufgehört hat oder noch nicht begonnen hat zu existieren.[5])

5. Hume nannte unser Ich ein Bündel von Impressionen und Ideen; ein Bündel, also kein Aggregat einfach nebeneinanderstehender Bewufstseinselemente. Gleichwohl soll nach ihm der Unterschied von Impression und Idee nur gradueller Natur sein.

Mill konstatiert einen prinzipiellen Unterschied von Sensation und Idee und bezeichnet unseren Geist als eine Reihe von Bewufstseinsinhalten, die ihrer selbst als vergangen oder zukünftig bewufst ist. Das ist nur scheinbar eine Paradoxon[6]) und verdient durchaus nicht, wie vielfach geschehen ist, als Inkonsequenz

---

[1]) Gemeint ist James Mill.
[2]) A. II, S. 199; A. I, S. 420.
[3]) A. I, S. 412. 416.
[4]) A. I, S. 68—69. 421—422.
[5]) H.[8], S. 248.
[6]) l. c.

oder als gelegentliche, unzuversichtliche[1]) Anerkennung hingestellt zu werden, die eigentlich Mills System fremd wäre; denn es handelt sich hier bei Mill um das Bewufstwerden einer letzten selbstverständlichen Voraussetzung, auf die man von allen möglichen Seiten trifft, und die den Zentralpunkt unserer intellektuellen Natur darstellt, die bei jedem Versuch, die komplizierteren geistigen Phänomene zu erklären, vorausgesetzt werden mufs.[2])

In der Tat scheint mit der Annahme, dafs in der Reihe unserer Bewufstseinsinhalte solche existieren, die die Eigentümlichkeit besitzen, dafs jeder derselben einen belief an mehr als an seine eigene gegenwärtige Existenz einschliefst,[3]) auch die Grundlage gegeben zu sein für das, was unser „Ich" ausmacht. Dieses Band, das so gut existiert wie die Sensation selbst,[4]) diese charakteristische Eigentümlichkeit der Idee ist es, die die Möglichkeit gibt, die einander fremden Sensationen in uns zu verbinden. Ein Ich ist nicht denkbar, wenn nicht Gedächtnis in seiner einfachsten Form gegeben ist. „Memory" und „Expectation" bilden die Grundlage des „Ego or Self".[5]) Das Postulat von „Expectation"[6]) oder von „Memory, therefore, by the very fact of its being different from Imagination, implies an Ego who formerly experienced the facts remembered, aud who was the same Ego then as now. The phenomenon of Self and that of Memory are merely two sides of the same fact, or two different modes of viewing the same fact.[7])

Es bedarf wohl kaum des Hinweises, dafs bei dieser Anerkennung eines „Ich" weder eine Seelensubstanz gemeint ist,[8]) noch auch dasjenige „Ich", das sich als Komplex von Sensationen und Ideen auf dem Grund jenes einfachen Postulates mit Hilfe der ebenfalls primären Gesetze der Ideenassoziation aufbaut.[9])

---

[1]) Z. B. bei Falkenberg, Geschichte der Neueren Philosophie, 5. Aufl., S. 496.

[2]) A. I, S. 423.

[3]) H.[5], S. 247.

[4]) H.[5], S. 262; R., S. 200.

[5]) H.[5], S. 260.

[6]) H.[5], S. 258.

[7]) A. II, S. 174; ferner A. I, S. 339. 340.

[8]) H.[5], S. 261 und Kap. XII.

[9]) Siehe z. B. A. I, S. 229. 230.

Wer die Einfachheit der hier unter dem Namen eines „Ego“ oder „Self“ postulierten Tatsache betrachtet, wer nur bedenkt, daſs es die bewuſste Konstatierung des prinzipiellen Unterschiedes von Idee und Sensation ist, der wird es bedenklich finden, bei diesen Untersuchungen dem oberflächlichsten Schein zu folgen und dieselben, wie das häufig geschehen ist, triumphierend als Schwenkung zum Rationalismus zu feiern. Vielleicht hat der Rationalismus die hier erkannte Forderung mehr gefühlt als der Empirismus, aber er hat sie niemals in so ungetrübter und schlichter Form klargestellt wie Mill. Man muſs nie vergessen, daſs der Empirismus Mills von dem eines Condillac himmelweit verschieden ist, und nicht von vornherein annehmen, daſs Mills Form derselben, weil sie richtiger ist, weniger konsequent sein muſs. Man darf es dem Empirismus nicht vorwerfen, daſs er einige Wahrheiten mit dem Rationalismus gemeinsam anerkennt, zumal dann nicht, wenn sie, wie in unserem Falle, von der Seite des ersteren schärfer und reiner erkannt worden sind.

Mit seinen Untersuchungen über den belief, über Gedächtnis und das Ichproblem steht Mill allein, sowohl nach der Seite des Rationalismus hin, wie auch gegenüber der Assoziationspsychologie. A. Bain konnte, wie er selbst sagt,[1]) die Schwierigkeit, die Mill sah, niemals finden. Ohne Zweifel waren Mills Gedanken über diesen Punkt überraschend und original, und nicht nur das, sondern auch begründet und wertvoll. Sie zeigten, wie dasselbe Postulat, das in einer Form als eine letzte Selbstverständlichkeit wenn auch nicht beachtet, so doch anerkannt war, den Schwierigkeiten der verschiedensten Fragen zugrunde lag. Diese Untersuchungen stellen daher Forschungen dar nach der Art und mit dem Ziel, wie es Mill für die Psychologie gefordert hat: „In analysing the complex phenomena of consciousness, we must come to something ultimate; and we seem to have reached two elements which have a good prima facie claim to that title. There is, first, the common element in all cases of Belief, namely, the difference between a fact, and the thought of that fact: a distinction which we are able to cognize in the past, and which then constitutes

[1]) A. Bain, John Stuart Mill, a Criticism. London 1882, S. 121. 122.

Memory, and in the future, when it constitutes Expectation; but in neither case can we give any account of it except that it exists, an inability which is admitted in the most elementary case of the distinction, viz. the difference between a present sensation and an idea. Secondly, in addition to this, and setting out from the belief in the reality of a past event, or in other words, the belief that the idea I now have was derived from a previous sensation, or combination of sensations, corresponding to it, there is the further conviction that this sensation or combination of sensations was my own; that it happened to myself".[1])

Gedächtnis und Expectation mit den Gesetzen der Assoziation sind nicht die einzigen Voraussetzungen der Millschen Philosophie.[2]) Die weiteren unentbehrlichen Postulate beziehen sich auf die Art und Ordnung der Sensationen, die weiter unten für uns Gegenstand der Betrachtung sein werden.

---

[1]) A. II, S. 174—175.

[2]) H.[5], S. 225 f. 253 f.

II. Teil.

Darstellung der Lehre von Grund und Folge und von Ursache und Wirkung bei Stuart Mill.

1. Die Punkte, in denen Mill über Hume, seinem grofsen Vorgänger, hinausgeht, liegen erstens in der Lehre von der Mathematik und dem Zusammenhang von Grund und Folge beim Syllogismus, sodann in der Theorie der Induktion. Für Hume waren die Sätze der Mathematik der Ausdruck von Relationen von Ideen, nach Mill enthalten diese Sätze Behauptungen über Tatsachen, genau so wie die Gesetze der Physik, der Astronomie und der Tatsachenwissenschaften überhaupt. Die Methode der Arithmetik und Geometrie ist deduktiv, d. h. syllogisierend; aber auch dieser Umstand garantiert der Mathematik keinen prinzipiellen Unterschied in bezug auf die Wahrheit ihrer Urteile gegenüber den Behauptungen anderer Wissenschaften; denn, so sucht Mill zu beweisen, die Wahrheit des Syllogismus mufs sich — wenn anders es sich hier überhaupt um ein Fortschreiten zu neuem Wissen handeln soll — auf einen Schlufs vom Besonderen auf Besonderes stützen, genau so wie die Induktion.

2. Mill sieht deshalb seine Aufgabe darin, in der Theorie der Induktion zu zeigen, wie induktive Wahrheiten bewiesen werden und zum Teil auf einen solchen Grad von Gewifsheit gebracht werden können, dafs sich diese Gewifsheit von der Denknotwendigkeit mathematischer Urteile garnicht oder doch nur graduell unterscheidet. Hier liegt aber der Punkt, wo die Lehre von Grund und Folge und die von Ursache und Wirkung aufs engste zusammenhängen. Denn jener Beweis

induktiver Wahrheiten gründet sich auf die Gewiſsheit des allgemeinen Kausalgesetzes. Auch bei Hume gründen sich die Schlüsse über Tatsachen auf die kausalen Abhängigkeiten der Erscheinungen. Da aber diese Abhängigkeiten selbst nichts weiter sein sollen, als Beziehungen regelmäſsiger Aufeinanderfolge, so kann es nur der assoziative Zusammenhang von Antecedenz und Konsequenz in uns sein, der uns das neue Eintreten einer Wirkung nach dem Vorhergehen der Ursache erwarten läſst und der unsere Tatsachenschlüsse rechtfertigt.

Davon ist Mills Ansicht nicht unwesentlich verschieden. Gewiſs, der assoziative Zusammenhang in uns ist die notwendige Bedingung für einen richtigen Induktionsschluſs; aber diese Bedingung ist nicht hinreichend: auf einen bloſsen belief hin das Eintreten einer Erscheinung anzunehmen, ist ungerechtfertigt. Jeder Induktionsschluſs bedarf eines Beweises. Dieser Beweis wird derart geliefert, daſs wir unsere Induktion mit einer legitimen Induktion vergleichen, d. h. syllogistisch die Wahrheit der einen auf dieselbe Stufe erheben, wie die Wahrheit der anerkannt richtigen Induktion. Die allgemeinste und richtigste Induktion besitzen wir aber im allgemeinen Kausalgesetz. Daher ist ein Schluſs erst dann als völlig gewiſs zu betrachten, wenn wir durch einen Syllogismus bewiesen haben, daſs mit der Wahrheit des besonderen Schlusses die Wahrheit des allgemeinen Kausalgesetzes steht und fällt.

Mit anderen Worten: wenn eine Erscheinung die Ursache einer anderen sein soll, so muſs die eine das Antecedens, die andere das regelmäſsige Konsequenz sein; allein diese Bedingung genügt nicht, es muſs überdies der Beweis erbracht werden, daſs die eine das „unbedingte" Konsequenz der anderen darstellt. Dieser Beweis wäre zu liefern, etwa mit Hilfe der Differenzmethode, indem gezeigt würde, daſs, wenn C überhaupt ein Antecedens hat — was nach dem Kausalgesetz sicher ist — dieses Antecedens kein anderes als A sein kann.

3. Die Betrachtung der Art, wie empirisch induktive Wahrheiten bewiesen werden können und die Unterscheidung von Verursachung und bloſser regelmäſsiger Aufeinanderfolge sind also nur zwei Seiten desselben Gedankenganges und fuſsen beide gleicherweise auf der unbedingten Wahrheit des allgemeinen Kausalgesetzes. Der Beweis des allgemeinen Kausal-

gesetzes ist also für Mills Theorie der Induktion und der Kausalität von der gröſsten Wichtigkeit; allein es ist ohne weiteres klar, daſs dieses allgemeinste Gesetz nicht mit einer noch weiteren Generalisation verglichen und daher nicht nach der gewöhnlichen Weise gerechtfertigt werden kann. — Gründet sich dann aber die Wahrheit des Kausalgesetzes auf eine Induktion per enumerationem simplicem; und ist damit nicht die ganze Art, Induktionen zu beweisen, eine vergebliche und zwecklose Mühe?

Allerdings, der Beweis des Kausalgesetzes beruht auf jenem Verfahren, das im allgemeinen nur empirische und bedingte Wahrheit zu geben imstande ist. Das Kausalgesetz ist tatsächlich ein empirisches Gesetz d. h. es gilt nur innerhalb der Grenzen des Gebietes, über das sich die Beobachtungen erstrecken, die zu seinem Beweise dienen. Aber eben weil dieses Gebiet alles umfaſst, was überhaupt Gegenstand wissenschaftlicher Forschung werden kann, ist dieses Gesetz so gut wie allgemeingültig, und weil wir kein Gebiet von Tatsachen kennen, aus dem sich, wie bei weniger allgemeinen empirischen Gesetzen eine Störung herleiten lieſse, gilt unser Gesetz so gut wie unbedingt. Die Wahrheit des allgemeinen Kausalgesetzes beruht also auf einem assoziativen Zusammenhang, aber auf einer der festesten Ideenverbindungen, die wir überhaupt in uns vorfinden. Es besteht ein gewaltiger, wenngleich nur gradueller Unterschied zwischen der Sicherheit dieses Gesetzes und der Gewiſsheit anderer Induktionen, ein Unterschied, der genügt, um die Funktion des allgemeinen Kausalgesetzes als Prüfstein anderer empirischer Wahrheit vollauf zu rechtfertigen.

4. Der Beweis des allgemeinen Kausalgesetzes bei Mill läſst deutlich erkennen, daſs unser Denker nur dort über Hume hinausgeht, wo der Unterschied zwischen bewiesenen und nicht beweisbaren Induktionen, zwischen Verursachung und bloſser regelmäſsiger Aufeinanderfolge, zu einem Ausbau von dessen Lehre geradezu herausforderte. Das Fundament, die Kritik der Lehre eines analytisch-rationalen Zusammenhanges von Ursache und Wirkung, ist durchaus beibehalten worden. Aber Hume hatte seine Kritik nicht nur gegen jene Lehren gerichtet, die (seit Aristoteles) behaupteten, mit dem bloſsen Inhalte der

Ursache sei die Wirkung gegeben und aus dem Inhalte der Wirkung könne umgekehrt die Ursache herausgelesen werden. Denn auch die (dynamischen) Annahmen über die Agentien, die die Wirkung wirklich herbeiführen und hervorrufen sollen, hatte er verworfen und gezeigt, dafs diese nicht physischen Ursachen, diese „secret powers", wenn überhaupt vorhanden, zum mindesten nicht Gegenstand der Forschung sein könnten.

Auch diese Seite der Humeschen Ausführungen wird im wesentlichen von Mill angenommen; auch er kennt nur physische Ursachen. Ein geheimnisvolles Band zwischen Ursache und Wirkung ist nirgends gegeben, weder bei Wirkungen in der Natur, noch bei Verursachung im Gebiete des Geistes, etwa bei Willenshandlungen. Auch in bezug auf die Frage nach den Dingen an sich, die wegen ihrer nahen Verwandtschaft mit dem Problem der verborgenen Ursachen von uns betrachtet zu werden verdient, steht Mill, von der gelegentlich gröfseren oder geringeren Entschiedenheit der Stellungnahme abgesehen, ganz auf der von Hume und seinen Vorgängern geschaffenen Grundlage.

Nachdem wir kurz die Richtungen der Gedankengänge Mills charakterisiert haben, beginnen wir die genauere Betrachtung mit der Darlegung des Zusammenhanges von logischem Grund und Folge.

I. Der Zusammenhang von Grund und Folge beim Deduktionsschlufs.

1. Nach Mill gibt es zweierlei Arten von Wahrheiten: solche, die direkt und durch sich selbst und solche, die mit Hilfe anderer erkannt werden (L. Einleit., 4). Wie ist es nun möglich, eine Wahrheit aus einer anderen zu erkennen und zu folgern; wie ist der Zusammenhang einer Wahrheit mit einer anderen zu denken? Das ist die Frage, die wir jetzt im Sinne Mills versuchen wollen zu beantworten.

Unmittelbar klar ist, dafs bei den Schlüssen im uneigentlichen Sinne, d. h. bei allen jenen Folgerungen, in denen, wie bei Aequipollenz, Konversion, Kontraposition usw., keine neue Wahrheit liegt, ein eigentlicher Zusammenhang von Grund und Folge gar nicht vorhanden ist; denn hier ist ja die im „Schlusse behauptete Tatsache entweder dieselbe Tatsache

oder ein Teil derselben Tatsache, welche in dem ursprünglichen Urteil behauptet wurde“ (L. II, I 2). Eigentlich haben wir es hier garnicht mit Folgerungen zu tun, es ist ja nichts da, was aufser der einen Wahrheit noch gefolgert werden könnte. Wir können ein Urteil nicht durch Umkehrung oder Umwendung beweisen; denn: „We say of a fact or statement that it is proved when we believe its truth by reason of some other fact or statement from which it is said to follow“ (L. II, I 1). Um eine solche andere Tatsache oder Behauptung handelt es sich hier aber nicht, es handelt sich nicht um einen Schlufs und nicht um einen Beweis. Nun ist es aber der Hauptzweck der logischen Untersuchungen Mills, dem Positivismus die von Comte vernachlässigte Theorie des Beweises (C. S. 38 und 39) zu liefern. Die Frage: „auf welche Weise können Urteile bewiesen werden“ (L. I, VI 1) ist geradezu der eigentliche Untersuchungsgegenstand der Logik (B. S. 210); und weil Mill eben dies immer und immer wieder betont (siehe noch L. Einleit., 4 und 5; ferner L. II, I 1; L. III, IX 6 usw.), müssen wir die durch diese Auffassung bedingte Art der Betrachtung uns stets gegenwärtig halten. Sie erklärt an zahlreichen Stellen eine von der gewöhnlichen abweichende Problemstellung. Nicht als ob Mill damit jede andere Betrachtung aus dem Rahmen der Logik entfernen wollte (L. II, III 9); aber er betrachtet doch z. B. die Urteilstheorie nur als Vorbereitung für die Theorie des Schliefsens (L. II, I 1), und von den Urteilen interessieren ihn wieder die unmittelbaren Wahrnehmungs- und die blofs wörtlichen Urteile am wenigsten, wenngleich letzteren eine hohe Bedeutung für die Philosophie und auch die Logik nicht abgesprochen werden soll (L. I, VI 1 und L. II, I 1). Eben daher erklärt sich auch die ganz kurze Behandlung der uneigentlichen Folgerungen, obwohl ihre bedeutsame Funktion beim Denken und die Nützlichkeit einer genaueren Betrachtung derselben zum einführenden Studium vollauf anerkannt werden (L. II, I 2).

Kurz Mills Untersuchungen sind ganz auf das gerichtet, was auch uns hier am meisten interessieren mufs: auf die Natur des Beweises, mit anderen Worten: auf den Zusammenhang von Grund und Folge.

2. Wie wir sahen, kann bei den uneigentlichen Folgerungen

von einem wirklichen Zusammenhang nicht die Rede sein, weil es dieselbe Wahrheit ist, die in der Prämisse wie im Schlufssatze ausgesprochen wird, und daher ein besonderer Zusammenhang nicht nötig ist. Wie steht es nun aber beim Syllogismus?

Die Logiker scheinen sich darin einig zu sein, dafs im Schlufssatz eines Syllogismus nicht mehr liegen darf, als in den Prämissen vorausgesetzt wurde. „Dies heifst aber in der Tat nichts Anderes, als dafs durch den Syllogismus niemals etwas bewiesen worden ist oder werden könnte, was nicht schon vorher bekannt oder als bekannt angenommen war" (L. II, III 1). Verdient der Syllogismus den Namen eines Schlusses, den man nur ihm eigentlich angemessen hielt, gar nicht? Oder hatte der Syllogismus nur einen Sinn, solange noch „die sogenannten allgemeinen Dinge (Universalien) als eine besondere Art von Substanzen betrachtet wurden, die eine, von den unter ihnen klassifizierten individuellen Gegenständen unterschiedene, objektive Existenz besitzen" (L. II, II 2)? Gewifs, das dictum de omni et nullo, die Behauptung, „dafs man alles, was von den allgemeinen Dingen ausgesagt werden kann, auch von den in ihnen enthaltenen verschiedenen individuellen Dingen aussagen kann, war damals kein identisches Urteil, sondern die Angabe eines fundamentalen Gesetzes des Universums" (l. c.); aber jetzt, wo jenes dictum zur Spielerei geworden ist (l. c.) und von Mill durch zwei andere Grundsätze des Syllogismus ersetzt wird (L. II, II 3 und II, II 4), sind wir, so will es scheinen, entweder gezwungen, den Syllogismus als nutzlos zu verwerfen, oder ihm mit Whately nur die Funktion zuzuweisen unsere „Behauptungen auszubreiten und zu entfalten"[1] (L. II, III 2). Allein es bleibt noch ein dritter Weg übrig. Es ist ohne Zweifel richtig, dafs der Syllogismus, „als

[1]) Bei einer genaueren Analyse der Arten des Allgemeinen hätte Mill anerkennen müssen, dafs wenigstens für die Syllogismen mit registrierend allgemeinen Prämissen (die ja auch bei Mill für jeden Syllogismus von Bedeutung sind [L. II, III 5]), und denen eine wichtige Funktion beim Denken nicht abgesprochen werden kann, Whatelys Ansicht den tatsächlichen Verhältnissen entsprach. Aber eben diese Syllogismen enthielten ja keine wirklich neue Wahrheit und fesselten daher Mills Interesse nur in geringem Mafse. (Siehe noch L. II, III 3: „A general proposition is not merely .....", sowie die Bemerkungen über Syllogismen, deren Prämissen praktische Forderungen enthalten, L. II, III 4.)



ein Argument betrachtet, dafs den Schlufs beweisen soll, eine petitio principii enthält (L. II, III 2). Wenn wir in dem bekannten Beispiel behaupten, Sokrates ist sterblich, so lag diese Wahrheit eingeschlossen schon im Obersatze. Andererseits ist es aber eben so wahr, dafs wir wirklich neue Wahrheiten, wie die Sterblichkeit eines noch lebenden Mitmenschen, syllogistisch erschliefsen.

Dieser Widerspruch löst sich nach Mill in folgender Weise: wenn man nach dem sucht, was in dem Schlusse beweiskräftig ist — und darauf geht in der Tat Mills Fragestellung in erster Linie (L. II, III 8, Anm.) — wenn man also nach dem Zusammenhang von Grund und Folge forscht, so findet man diesen nicht im Syllogismus selbst — sonst müfste sich ja die Sicherheit des Obersatzes auf die Wahrheit des Schlufssatzes selbst stützen —, sondern in der oberen Prämisse. In dieser liegt ein allgemeines Urteil vor, das sich auf einen Schlufs von den besonderen beobachteten Fällen auf alle, znm Teil nicht beobachtete, Fälle stützt. Einer von jenen nicht beobachteten Fällen ist (NB. mit Ausnahme des Falles der Syllogismen mit registrierend allgemeinen Prämissen) die im Schlufssatz enthaltene Behauptung. Ihre Wahrheit stützt sich daher auf einen Schlufs vom Besonderen, d. h. den beobachteten Fällen, auf das Besondere. Der Schlufssatz ist also nicht „aus“ einem allgemeinen Urteil gefolgert, das zu seiner Wahrheit die Richtigkeit jenes Schlufssatzes voraussetzte, sondern er ist nur „nach“ Art aller besonderen Fälle erschlossen, die nicht beobachtet wurden (L. II, III 4). „Durch das Einschalten eines allgemeinen Urteils wird dem Beweis kein Jota hinzugefügt“ (L. II, III 3), d. h. es kommt bei unserem Schlusse gar nicht darauf an, dafs etwa die Allgemeinheit der oberen Prämisse dadurch hergestellt würde, dafs sie in Wirklichkeit den Schlufssatz schon enthielte, sondern es sind die individuellen Fälle die den ganzen Beweis ausmachen, den wir besitzen können, „einen Beweis den keine logische Form gröfser machen kann als er ist“ (l. c.). Jedenfalls, um ein auch von Mill angeführtes Bild zu gebrauchen, dadurch, dafs wir erst den Berg eines allgemeinen Urteils hinaufmarschieren und dann wieder hinab, machen wir den Schlufs nicht sicherer; immer können wir den Weg abschneiden; wir können gleich vom Besonderen auf das Besondere schliefsen

(l. c.). Was den Beweis anbelangt, so wird dieser abgekürzte Schlufs stets alles geben, was überhaupt zu erbringen ist: die Wahrheit des Schlufssatzes stützt sich stets auf einen Schlufs vom Besonderen auf Besonderes, mit anderen Worten: der Zusammenhang von Grund und Folge beim Syllogismus ist ein Zusammenhang besonderer Behauptungen.

Die ganze Schwierigkeit lag also darin, dafs man ohne weiteres annehm, der Syllogismus sei, auch in Bezug auf das Beweiskräftige in ihm, ein Schlufs vom Allgemeinen zum Besonderen. Man wollte etwas folgern, das doch schon zur Richtigkeit und Allgemeinheit der oberen Prämisse erforderlich war.[1]) Erkennt man dagegen an, dafs der Zusammenhang von Grund und Folge im Syllogismus ein Zusammenhang von besonderen Wahrheiten ist, so ist die Beweiskraft des Schlusses nicht mehr abhängig von der Allgemeinheit des Obersatzes, die Wahrheit des letzteren bedarf der Wahrheit des Schlufssatzes nicht mehr; kurz die petitio principii ist vermieden.

Man hat den folgernden und den registrierenden Teil beim Syllogismus zusammengworfen und letzterem die Funktion des ersteren zugeschrieben (L. II, III 3). „Die Folgerung liegt nicht in der letzten Hälfte des Verfahrens, in dem Herabsteigen von allen Menschen zum Herzog von Wellington. Die Folgerung ist zu Ende, nachdem wir behauptet haben, dafs alle Menschen sterblich sind. Was hernach noch zu tun bleibt, ist ein blofses Entziffern unserer eigenen Notizen“ (l. c.).

3. Wie es kommt, dafs, „obgleich da, wo ein Syllogismus gebraucht wird, immer ein Schliefsen oder Folgern stattfindet“ (L. II, III 5), gerade die Form dieses Schlufsverfahrens seine Art verschleiert, ist für unsere Darstellung von geringem Interesse; folgende Andeutungen mögen genügen: wir können jeden Schlufs vom Besonderen auf ein Besonderes auf einem Umwege machen: erst einen Schlufs aufs Allgemeine, d. h. eine

---

[1]) Dafs dieselbe Schwierigkeit in betreff der unteren Prämisse besteht, ist Mill entgangen; allein wahrscheinlich nicht durch Zufall. Wie besonders aus der Kritik von Browns Theorie des Syllogismus ohne Obersatz hervorgeht, hält es Mill für unzulässig, z. B. in bezug auf das gewöhnliche Schulbeispiel zu sagen, dafs „die Bedeutung von ‚sterblich' in der Bedeutung von ‚Mensch' eingeschlossen wäre“, und damit ist die Möglichkeit desselben Einwurfs gegen den Untersatz für ihn ausgeschlossen (L. II, III 6).



Induktion, und nachher eine Deduktion zum Besonderen; denn „wenn wir aus der Erfahrung und dem Experiment auf einen neuen Fall schliefsen können, so können wir auch auf eine unbestimmte Anzahl von Fällen schliefsen“ (L. II, III 5 und III, I 2). Und es ist (L. II, III 5) auch von der höchsten Wichtigkeit, das, was der Schlufs beweist, uns in seinem ganzen Umfang vor unseren Geist zu bringen; denn dann ist eine grofse Wahrscheinlichkeit vorhanden, dafs wir eine eventuelle Unzulänglichkeit des Schlusses an irgend einem der zahlreichen erschlossenen Fälle beim Vergleich mit der Erfahrung merken müfsten. Mufs daher auch ein Schlufs vom Besonderen aufs Besondere nicht notwendig in dieser Form ausgeführt werden, so ist er solcher Form doch immer fähig und mufs auch so gefafst werden „wenn wissenschaftliche Genauigkeit nötig und verlangt wird“ (L. II, III 7). Die Anwendung der syllogistischen Form beim Schliefsen ist praktisch und daher geraten: „Nicht (wie oft bemerkt) dafs das Schliefsen nicht gut sein könnte, wenn es nicht in die Form eines Syllogismus gebracht wird, sondern weil, wenn wir es in dieser Form sehen, wir gewifs sind zu entdecken, ob es schlecht ist“ (L. V, VI 1 und A. I, S. 427). Liegt im ersten Teil, in der Induktion, die eigentliche Folgerung, so besteht der zweite Teil aus einer Interpretation, die in einem Syllogismus mit vollständig bestätigtem Obersatze besteht (L. II, III 5), einer Interpretation, die der Auslegung eines Gesetzes in bezug auf einen speziellen Fall analog ist (L. II, III 4, ferner L. VI, XII 2).

Jede obere Prämisse wird für uns zu einem Verzeichnis, einem „Register“ von möglichen richtigen Schlüssen „aus vergessenen Tatsachen“; nach den „Angaben dieses Registers machen wir unseren Schlufs“, und die formale Logik lehrt in den Formen des Syllogismus die Regeln, nach denen das Register zu lesen und zu benutzen ist (L. II, III 4).

Bei Mill ist also der ganze Prozefs beim syllogistischen Schliefsen in zwei Prozesse zerlegt, in eine Induktion und eine Deduktion, wobei die letztere — als Syllogismus mit registrierend allgemeinen Prämissen — keine neue Wahrheit enthält; denn „das Schliefsen liegt in dem Generalisationsakte, nicht in der Interpretation der Aufzeichnung dieses Aktes, aber eine syllogistische Form ist eine unentbehrliche kollaterale Sicherheit

für die Richtigkeit der Generalisation selbst“ (L. II, III 5). Diese beiden Teile sind scharf auseinander zu halten; die Anerkennung der Zulänglichkeit des Beweises, die im Syllogismus liegt, ist keineswegs ein Teil der Induktion selbst (L. II, III 8). Mill war davon ausgegangen, dafs ein Schliefsen vom Allgemeinen zum Besonderen nur bei der Annahme einer selbstständigen Existenz der Universalien ein wirkliches Folgern sein könnte. Ist diese Annahme einmal aufgegeben, so hat die äufsere Form des Syllogismus als ein Schlufs vom Allgemeinen zum Besonderen nur einen praktischen Wert, und zwar denselben, der mit Benutzung der Fähigkeit unserer Sprache von Vielem zu reden, als ob es Eines sei (L. II, III 3), überhaupt jedem Gebrauch von allgemeinen Urteilen zugrunde liegt (s. L. II, III 5; II, IV 3; IV, III 3 und III, I 2, Anm. gegen Whewell). Die Beweiskraft aber ruht beim Syllogismus und wie wir weiter sehen werden bei jedem Schlufs auf einem Folgern von Besonderem aus Besonderem, der Zusammenhang von Grund und Folge beim Syllogismus ist nichts anderes als ein Zusammenhang besonderer Wahrheiten.

4. Die Untersuchung von Grund und Folge beim Syllogismus weist uns also auf die Untersuchung des Zusammenhangs der vorausgesetzten und der gefolgerten Wahrheit bei der Induktion. Denn bei dieser ist die Art des Schliefsens wesentlich dieselbe, wie bei einem Schlufs vom Besonderen auf Besonderes; wir haben, wo wir auf einen besonderen Fall schliefsen, auch das Recht auf eine ganze Klasse von Fällen zu schliefsen (L. II, III 3; II, III 5; II, III 8; III, I 2 usw.).

Allein bevor wir zu dieser Untersuchung übergehen, müssen wir noch dem Einwand begegnen, dafs vielleicht in dem syllogisierenden Verfahren der Mathematik ein wirkliches Schliefsen vom Allgemeinen zum Besonderen stattfindet. Ob dies in der Tat der Fall ist, hängt davon ab, ob die allgemeine Wahrheit der Prämissen in der Mathematik, die in letzter Linie aus Axiomen und Definitionen bestehen, unabhängig von dem Schlufssatz in ihrer Allgemeinheit erkannt werden können. Wir haben uns also die Frage vorzulegen: sind die Axiome usw. unabhängig von der Erfahrung wahr (sowohl von der Erfahrung im Allgemeinen wie von der des speziell zu erschliefsenden Falles im Besonderen), und sind sie dann, als

unabhängig von der Beschränkung der Erfahrung, allgemeiner und denknotwendiger als jede andere Wahrheit? Zunächst ist darauf hinzuweisen, dafs für Mill die Mathematik keine Wissenschaft ist, die sich mit Relationen von Ideen beschäftigt, sondern eine Tatsachenwissenschaft. Weder in der Natur noch in unserem Geiste existieren Objekte, die den Definitionen der Geometrie genau entsprechen. Die Ideen einer Linie, eines Kreises usw. sind Kopien der uns in der Sinneswahrnehmung gegebenen Gebilde, und weil uns in dieser keine Linien ohne Breite gegeben sind, so sind auch alle Linien, „die wir in unserem Geiste haben, Linien, die Breite besitzen" (L. II, V 1). Auch die Ideen, die den geometrischen Definitionen entsprechen, sind nicht vollkommen; auch sie nähern sich nur den idealen Linien usw., von denen hypothetisch vorausgesetzt wird, sie wären das vollständig, was uns nur unvollständig gegeben ist (A. II, S. 29).

Da man aber „doch nicht annehmen kann, dafs die Wissenschaft sich mit Nichtdingen („non-entities") beschäftigt, so bleibt nichts anderes übrig, als anzunehmen, die Geometrie beschäftige sich mit Linien, Winkeln und Figuren, wie sie wirklich existieren, und die sogenannten Definitionen müssen als einige unserer ersten und augenfälligsten Generalisationen in Beziehung auf diese natürlichen Gegenstände betrachtet werden" (L. II, V 1 und III, XXIV 7). Die Geometrie „is a strictly physical science"), und jeder Lehrsatz in ihr ist ein Gesetz der äufseren Natur (L. III, XXIV 7).

5. Dasselbe gilt für die Arithmetik, wenn es hier auch schwieriger ist einzusehen, warum die Gesetze der Zahlen wirkliche aus der Erfahrung geschöpfte physikalische Wahrheiten sind (l. c. ferner L. II, VI 1). Allein auch hier geben nach Mill die sogenannten Definitionen neben ihrer Worterklärung „the assertion of a fact: of which the latter alone can form a first principle or premise of a science. The fact asserted in the definition of a number is a physical fact" (L. III, XXIV 5 und 7; s. ferner die Auseinandersetzung in L. II, VI 2). Diese physische Tatsache, die die Definition jeder Zahl „mitbezeichnet", wäre etwa für drei die nicht wegzuleugnende Wahrheit, dafs sich drei Dinge von zwei Dingen unterscheiden. Jede Zahl gibt neben einem Namen eine Art an, in der man das durch

sie bezeichnete Agglomerat aus anderen Agglomeraten erhalten kann. „Zehn mufs zehn Körper, zehn Töne oder zehn Pulsschläge bedeuten“ (L. II, VI 2) und die Art angeben, wie zehn dieser Dinge etwa durch mehrfaches Setzen eines derselben zu erhalten ist.

Kurz, der Gedankengang bei Mill ist der folgende: die Mathematik mufs eine Tatsachenwissenschaft sein, wenn sie nicht eine Wissenschaft von Nichtdingen sein will. Freilich das gibt Mill selbst zu: „Wir können in Beziehung auf eine Linie ohne Breite Schlüsse ziehen; „because we have a power, which is the foundation of all the control we can exercise over the operations of our minds; the power, when a perception is present to our senses or a conception to our intellects, of attending to a part only of that perception or conception, instead of the whole“ (L. II, V 1). Wenn aber Mill die Möglichkeit zugibt, Schlüsse zu ziehen über Linien, die wirklich keine Breite besitzen, warum gibt er dann nicht zu, dafs diese Betrachtungsart ein Recht hat, mögen die Linien existieren oder nicht?

6. Der Grund liegt darin, dafs Mill dann, wenn er von der Mathematik redet, immer das meint, was man gewöhnlich darunter versteht inklusive wirklicher Anwendungen Dafs dieser Kreis hier an der Tafel wirklich die und die Eigenschaften hat, ist für Mill ein eigentlich mathematisches Urteil; sonst, meint unser Autor, wäre die Mathematik gar keine Wissenschaft. Die Ungenauigkeiten, die wir den Anwendungen zuschreiben, müssen bei Mill Ungenauigkeiten der Mathematik selbst sein. Bei dieser Auffassung des Gegenstandes der Mathematik ist es ganz selbstverständlich, dafs die Notwendigkeit und eigentümliche Gewifsheit derselben eine Illusion sein soll, „zu deren Stütze es nötig ist anzunehmen, dafs jene Wahrheiten sich nur auf imaginäre Gegenstände beziehen, und nur Eigenschaften von solchen ausdrücken“ (L. II, V 1). Das bestreitet auch Mill nicht, dafs die mathematischen Resultate notwendig wären in dem Sinne, „dafs sie notwendig aus gewissen ersten Prinzipien, den sogenannten Axiomen und Definitionen, folgen“, dafs sie sicher wahr sein würden, wenn es jene Axiome und Definitionen wären (L. II, VI 1; ferner II, V 1; sowie II, VI 2).

Wenn die Mathematik unabhängig wäre von wirklichen Tatsachen, so stände sie auf einer Stufe etwa mit einem System von Schlüssen aus ganz willkürlichen Hypothesen, die Mathematik würde nicht mehr bedeuten als die Deduktion der Naturgeschichte eines imaginären Tieres nach bekannten physiologischen Gesetzen (L. II, V 2); in beiden Fällen würden wir eine Reihe richtiger Folgerungen über die Eigenschaften von Nonentitäten haben, aber keine Wissenschaft (L. II, V 1). Die Mathematik soll mehr sein als ein System von Folgerungen auf Grund einer Konstitution der Natur, bei der alle Menschen glaubten, zwei gerade Linien könnten einen Raum einschliefsen (H = Examination of S. W. Hamiltons Philosophy, 3. Aufl., S. 325).

7. In der Mathematik unterdrücken wir gewisse Eigenschaften der Gegenstände für die Deduktion; wir haben aber die Verpflichtung, uns bewufst zu bleiben, dafs wir eine Korrektion anbringen müssen, um wirkliche Wahrheit auszudrücken (L. II, V 2). Wahrheit ist also hier geradezu gefafst als Übereinstimmung mit der Wirklichkeit im Gegensatz zu blofser Folgerichtigkeit. Die Definitionen geben uns daher den Weg an, den wir gehen wollen bei mathematischer Betrachtung (L. II, V 1 und II, III 3); wir wollen unsere Aufmerksamkeit auf eine bestimmte Anzahl von Eigenschaften beschränken; deshalb stellen wir uns aber die Gegenstände noch lange nicht ohne andere Eigenschaften vor, und wenn die Folgerung für die Gegenstände oder auch nur unsere Ideen wahr sein sollen, so mufs die Definition aufser der Worterklärung, die sie gibt, eine Annahme enthalten, die sich auf Erfahrung gründet, und gerade wie in der Physik hängt nun die Genauigkeit und Sicherheit des mathematischen Schliefsens von der Genauigkeit jener Annahme ab (L. II, V 1); denn auch die geometrischen Generalisationen sind nur angenähert wahr und sollen vorsätzlich mehr oder weniger von der Wahrheit abweichen (l. c. und L. II, VI 1). Ähnliches gilt für die Arithmetik; wir zitieren zum Beweise die Stelle (L. II, VI 2): „Es steht uns frei den Satz ‚drei ist zwei und eins' eine Definition der Zahl zu nennen und zu behaupten, dafs die Arithmetik, wie dies von der Geometrie behauptet worden ist, eine auf Definitionen gegründete Wissen-

schaft sei. Es sind dies aber Definitionen im geometrischen, nicht in logischem Sinne; sie behaupten nicht nur die Bedeutung eines Ausdruckes, sondern auch zugleich eine beobachtete Tatsache;" und die folgende Stelle (vorher an demselben Ort): „Drei Kieselsteine in zwei verschiedenen Teilen, und drei Kieselsteine in einem Teil, machen nicht denselben Eindruck auf unsere Sinne, und die Behauptung, dafs dieselben Kieselsteine durch einen Wechsel des Ortes und der Anordnung entweder die eine oder die andere Reihe von Sensationen hervorbringen können, ist, obgleich es ein sehr geläufiges Urteil ist, doch kein identisches". Dazu kommt, dafs auch in den arithmetischen Definitionen, obwohl sie nicht so ungenau sind wie die geometrischen, die Annahme sich stets gleichbleibender Einheit vorausgesetzt wird (L. II, VI 3). Die Lehre Mills, die die Mathematik als Tatsachenwissenschaft betrachtet, zieht also die nach sich, dafs die Definitionen derselben eigentlich keine Definitionen im Sinne von Worterklärungen (L. I, VIII 1) seien (L. III, XXIV 5 und 7).

Weil es für Mill keine Wissenschaften, die sich auf Nonentitäten beziehen, geben soll (L. II, V 2), kann er auch die Mathematik nicht als den Ausdruck von Relationen von Ideen anerkennen; er nimmt also das, was wir als Anwendung der Mathematik oder besser mit Helmholtz als „physische Geometrie" bezeichnen würden, in diese mit auf und ist dann weiter gezwungen, die Definitionen nicht als einfache Definitionen, sondern als hypothetische Ideale (A. II, S. 29) aufzufassen, deren Ungenauigkeit die von jedermann anerkannte Ungenauigkeit der Anwendungen der Mathematik erklären soll. Dem entspricht vielleicht die Bemerkung, dafs das, was man mathematische Gewifsheit nennt, „die zweifache Idee von unbedingter Wahrheit und vollkommener Genauigkeit umfafst"; erstere beruht auf der Sicherheit der Axiome und der deduktiven Ableitung, letztere hängt von der Genauigkeit der Definitionen ab (L. II, VI 3). Das ist kurz zusammengefafst der erste Teil der Millschen Lehre von der Mathematik. Allein dieser Teil enthält nicht das, was wir suchen; denn dafs die mathematischen Urteile, auf Gegenstände angewandt, die Beschränkung der Wahrheit mit den Tatsachenwissenschaften teilen, wird keiner bestreiten. Dieser

erste Teil der Millschen Lehre, der es also mit der „Genauigkeit“, nicht mit der unbedingten Wahrheit zu tun hat, ist zwar ganz im Sinne unseres Philosophen gedacht, bildet aber trotzdem keinen wesentlichen Teil seiner Gedankengänge; er könnte fortfallen, ohne dafs die Konsequenz anderer durchbrochen würde. Eben darum war es von Bedeutung, diese Lehre reinlich zu trennen von den weiteren damit durcheinander laufenden Folgerungen Mills über die Wahrheit mathematischer Urteile.

8. Die allgemeinen Urteile, die in mathematischen Syllogismen als Prämissen auftreten können, sind entweder Definitionen oder Axiome. Bleibt also für unsere Betrachtung die Wahrheit der Axiome. Besitzen sie vielleicht „die Kräfte des Talismans, womit man neue Wahrheiten aus dem Grabe der Dunkelheit heraufbeschwört“ (L. II, III 3)? Gesetzt den Fall, die Definitionen der Mathematik wären wirklich logische Definitionen, würden dann alle Prämissen unmittelbar allgemein sein? Sind die Axiome in ihrer Allgemeingültigkeit unabhängig von den daraus abgeleiteten speziellen Tatsachen und von der Erfahrung, oder gilt für sie dasselbe, was oben für die Prämissen des Syllogismus im allgemeinen auseinandergesetzt wurde? Ist es möglich, die Wahrheit der Axiome aus irgend welchen besonderen Wahrheiten zu folgern, oder sind sie wahr auf Grund von „Instinkten“ (L. III, XXIV 4) und apriori durch die Beschaffenheit unseres Geistes gegeben (sobald wir die Bedeutung des betreffenden Satzes verstanden haben [L. II, V 4])? Sei dem nun, wie es wolle, jedenfalls ist vorläufig festzulegen, dafs die Wahrheit der Axiome ursprünglich von der Beobachtung geliefert wird, und dafs, wenn jede Erfahrung gefehlt hätte, wir niemals etwas von Axiomen gewufst haben würden (l. c.). Die ganzen Beweise für den besonderen apriorischen Charakter der Wahrheit der Axiome laufen nun auf die Behauptung hinaus, die Denknotwendigkeit (d. h. die Denkunmöglichkeit der Negation L. II, V 6) und Allgemeinheit jener Wahrheiten könnten nicht auf Erfahrung beruhen. Positive Beweise für eine andere Art der Entstehung des Glaubens an die Axiome liegen nicht vor, „The evidence of the a priori theory must always be negative“ (D. III, S. 111), und wir können uns daher darauf beschränken, zu zeigen, weshalb Mill es gleichwohl für möglich hält, jene

Wahrheiten als Resultat einer Induktion aufzufassen. Gelingt es Mill wirklich, die Denknotwendigkeit der mathematischen Grundvoraussetzungen vollständig auf Grund eines empirisch-induktiven Beweisverfahrens nachzuweisen, so bleibt in der Tat kein Anlafs nach dem Grund jener Wahrheiten noch anderswo zu suchen.

Wenden wir uns also zur Untersuchung vom Zusammenhang von Grund und Folge bei der Induktion, und behalten wir es uns vor, an anderer Stelle den Gedankengang Mills darzulegen, nach dem die Axiome Grenzfälle von Induktionen darstellen.

II. Der Zusammenhang von Grund und Folge bei der Induktion.

1. Die Induktion „ist das Verfahren, wonach wir schliefsen, dafs, was von gewissen Individuen einer Klasse wahr ist, auch für die ganze Klasse wahr ist“ (L. III, II 1). Der Schlufs vom Besonderen auf Besonderes bedarf keiner besonderen Erörterung; denn wir sahen schon früher, dafs ein Schlufs entweder ganz ungültig, oder auch für alle Fälle einer gewissen Art gültig ist. (Siehe noch L. III, III 1 und III, I 2). Die Induktion ist nach der obigen Definition ein Folgern, sie geht von Bekanntem zu Unbekanntem. Die sogenannte vollkommene Induktion, die nur eine Zusammenfassung von Bekanntem gibt (L. III, II 1), sowie Colligationen von Beobachtungen in einem zusammenfassenden Ausdruck (L. III, II 3) und die „Induktionen“ des mathematischen Sprachgebrauches (L. III, II 2) fafst Mill unter dem Namen zusammen: „Induktionen, die unpassend so genannt werden“ (L. III, II); sie fesseln sein Interesse nur in geringem Grade aus Gründen, die schon mehrfach erörtert wurden und die auch für uns eine Betrachtung überflüssig machen.

Sehen wir zunächst ganz von der Theorie des induktiven Beweises ab und beschränken uns einfach darauf, den Prozefs bei einer Induktion zu charakterisieren. Nehmen wir an, wir haben eine Gleichförmigkeit in der Natur beobachtet, sagen wir z. B., dafs die von uns beobachteten Schwäne immer weifs waren. Wir schliefsen, dafs alle Schwäne weifs sein werden. „Wir schliefsen von“ den „bekannten Fällen auf unbekannte

durch den Drang unserer Neigung zu verallgemeinern“ (impulse of the generalising propensity) (L. II, III 8). Diese „Neigung (tendency), das Künftige aus dem Vergangenen, das Unbekannte aus dem Bekannten zu folgern, welche einige einen Instinkt nennen, andere durch Ideenassoziation erklären, ist einfach die Gewohnheit, zu erwarten, daſs was einmal oder wiederholt als wahr befunden worden ist, ohne sich einmal als falsch zu erweisen, wieder als wahr befunden werden wird“ (L. III, III 2). Grund und Folge hängen also zusammen durch ein Band, wie es die Gewohnheit tausendfältig zwischen Gegenständen herstellt, die oft in der Erfahrung zusammen gegeben waren. Es besteht kein Zweifel, daſs Mill sich in bezug auf die psychologische Erklärung jener Neigung zu verallgemeinern denen anschlieſst, die dieselbe durch Ideenassoziation des gegebenen und des erschlossenen Besonderen erklären. Mill fuſst hier auf den Lehren, die seit Hume und Hartley dem englischen Empirismus geläufig waren, setzt dieselben voraus und hält eine Erörterung dieser Dinge, zumal in seiner Logik, für überflüssig. Wir werden aber Gelegenheit haben, zu zeigen, wie Mill bei der Lehre von den Axiomen und bei dem Beweis des allgemeinen Kausalgesetzes gezwungen ist, die psychologischen Gesetze der „inseparable association“ zum Beweise heranzuziehen. Als Beleg dafür, daſs Mill den Zusammenhang von Grund und Folge bei der Induktion (d. h. beim Verfahren der Induktion abgesehen vom induktiven Beweis) tatsächlich als einen assoziativen auffaſst, mag es vorläufig genügen, wenn wir die Stelle zitieren: „If reasoning be from particulars to particulars, and if it consist in recognising one fact as a mark of another, or a mark of a mark of another, nothing is required to render reasoning possible, except senses and association: senses to perceive that two facts are conjoined; association, as the law by which one of those two facts raises up the idea of the other. For these mental phenomena, as well as for the belief or expectation which follows, and by which we recognise as having taken place, or as about to take place, that of which we have perceived a mark, there is evidently no need of language“ (L. IV, III 2). Hieraus geht aufs klarste hervor, daſs das Band, durch das wir die bekannte Wahrheit mit der unbekannten verknüpfen, nichts anderes ist als der Zusammen-

hang, den die Assoziation herstellt zwischen den Ideen, deren Impressionen in unserer Erfahrung öfters als Gegenstand und Attribut oder sonstwie verbunden waren.

2. Wir haben vorläufig einfach den Prozefs betrachtet, der bei jedem induktiven Schliefsen stattfindet, unbekümmert darum, ob die so gezogenen Schlüsse nun auch zu wirklich wahren Resultaten führen müssen. Schon oben wurde erwähnt, dafs, wenn wir sicher sein wollen, richtig zu schliefsen, wir nicht einfach der natürlichen Neigung, unsere Erfahrung zu generalisieren, folgen dürfen, auch dann nicht, wenn keine andere Erfahrung von widerstreitendem Charakter ungesucht hinzukommt. Wir schliefsen gleichwohl tausendfältig induktiv, ohne an einen besonderen Beweis zu denken. Solche unbewiesene „Induktionen per enumerationem simplicem" sind fürs wissenschaftliche Denken unzulässig; sie setzen voraus, dafs in bezug auf die speziellen Tatsachen Gleichförmigkeit in der Natur vorhanden ist, ohne sich durch „Befragen" der Natur von der Abwesenheit widersprechender Fälle überzeugt zu haben (L. III, III 2). Die Neigung, zwischen den Gesetzen des Geistes, d. h. den Zusamenhängen der Ideen in uns, und den Gesetzen der äufseren Dinge eine genaue Übereinstimmung vorauszusetzen, bildet aber die Grundlage zu einer Unzahl von Fehlschlüssen (L. V, III 3 und 4). Wenn es aber auch unzulässig ist, von einem blofsen assoziativen Zusammenhang auf eine wirklich unveränderliche Gleichförmigkeit in der Natur zu schliefsen, so sind wir doch gezwungen in der Wissenschaft, wie überall, damit zu beginnen (L. III, III 2).

Allein es gibt eine Reihe von Fällen, in denen auf Grund besonderer Bedingungen die Induktion durch einfache Aufzählung nicht nur zulässig ist, sondern auch zu den sichersten Wahrheiten führt, die wir überhaupt erlangen können. Könnten wir nämlich sicher sein, dafs, wenn es in der Natur Beispiele vom Gegenteil einer beobachteten Gleichförmigkeit überhaupt gäbe, wir Kenntnis davon haben müfsten, so wäre der oben charakterisierte Mangel der Induktion per enumerationem simplicem umgangen. Eine solche Sicherheit können wir nach Mill nur in einigen wenigen Fällen erlangen, und in diesen erhebt sich die sonst so unvollkommene Induktionsmethode zum vollen Beweis.

3. Die mathematischen Axiome und das allgemeine Kausalgesetz bieten solche Fälle dar. Indem wir nun zur Darstellung der Lehre von der unbedingten Wahrheit der mathematischen Axiome übergehen, können wir für den Weg unseres Beweises folgendes festlegen: erstens ist zu zeigen, dafs die Unzahl von Fällen, die sich in jedem Augenblick für den Beweis der Axiome darbietet, in uns nach dem Gesetz der „inseparable assoziation" einen Ideenzusammenhang erzeugt, der völlig genügt, um die Denknotwendigkeit mathematischer Sätze zu erklären. Da aber eine blofse Denknotwendigkeit die Wahrheit nicht garantieren würde, so ist zweitens der Beweis für die Richtigkeit der Annahme zu erbringen, dafs, wenn neben der Unzahl positiver Fälle überhaupt negative vorhanden wären, sicher einige von diesen zu unserer Kenntnis gekommen sein müfsten.

Mill nennt drei mathematische Axiome: 1. Dinge, welche einem und demselben Ding gleich sind, sind einander selbst gleich. 2. Gleiches zu Gleichem addiert gibt gleiche Summen (L. III, XXIV 5); dazu kommt für die Geometrie noch 3. Zur Deckung gebrachte Gebilde sind einander gleich (L. III, XXIV 7).

Von den Definitionen unterscheiden sich die Axiome dadurch, „dafs sie ohne Beimischung von Hypothese wahr sind" (L. II, V 3). Die Ungenauigkeit der Definitionen, die ja bei Mill die Ungenauigkeit der Mathematik erklären sollte, haftet also den Axiomen nicht an. Sie sind in der Mathematik, wie etwa das Trägheitsgesetz in der Physik, ohne die geringste Beschränkung oder Irrtum wahr (l. c.).

Betrachten wir nun die in den Axiomen ausgedrückten Behauptungen, so ist offenbar, dafs sich der experimentelle Beweis in einem solchen Übermafs vor uns anhäuft, „und ohne einen Fall, bei dem auch nur der Verdacht einer Ausnahme von der Regel zulässig sein könnte, dafs wir bald stärkeren Grund haben dürften, das Axiom auch als experimentelle Wahrheit zu glauben, als wir nur für irgend eine der allgemeinen Wahrheiten haben, die wir zugestandenermafsen durch sinnlichen Beweis kennen lernen" (L. II, V 4). Wenn also irgend welche Behauptungen durch die Erfahrung gestützt werden, so sind es diese. Dazu kommt noch ein Umstand, der die Möglichkeit der Erfahrung in bezug auf die axiomatischen Wahrheiten noch bedeutend erhöht: der Umstand, dafs die

Ideen in bezug auf Form und Zahl unseren Sensationen genau gleichen, und wir daher an unseren Ideen ebenso Erfahrungen machen können, wie an äufseren Tatsachen (L. II, V 5; I, V 1 und III, XXIV 2 und 7). Und hierin liegt auch mit der Grund, warum wir nicht auf die äufsere Erfahrung zurückzugehen brauchen, wenn wir eine axiomatische Wahrheit einmal richtig erkannten (L. II, V 5). Sobald wir eine richtige Idee gebildet haben, können wir an dieser Erfahrungen machen; das ist die wahre Erklärung dafür, was man im Gegensatz zur Erfahrung als Intuition und „imaginäres Sehen oder Besehen" bezeichnete (l. c.).

Steht es also fest, dafs der Induktion ein ungemein grofses Erfahrungsmaterial zur Verfügung steht, so ist nun die Frage zu erörtern: kann die Assoziation unter dieser Voraussetzung eine solche Verbindung zwischen unseren Ideen herstellen, dafs diese Verbindung untrennbar ist, dafs mit anderen Worten der Zusammenhang ein denknotwendiger und das kontradiktorische Gegenteil denkunmöglich wird? Nach den psychologischen Voraussetzungen unseres Autors, die, wie oben gezeigt wurde, in diesem Punkte gänzlich denen seines Vaters James Mill entlehnt sind, mufs diese Frage mit ja beantwortet werden. Es gibt tatsächlich ein „law of inseparable association". Zitieren wir noch mit Mill in dem so betitelten Kapitel der Examination of S. W. Hamiltons Philosophy einige Stellen von J. Mill über diesen Gegenstand: „Some ideas are by frequency and strength of association so closely combined, that they cannot be separated. If one exists, the other exists along with it, in spite of whatever effort we may make so disjoin them". „For example; it is not in our power to think of colour, without thinking of extension; or of solidity, without figure" (H. Law of insep. Assoc. S. 309). Genau so liegt es bei den Axiomen. Wie es uns unmöglich ist, Farbe ohne Ausdehnung zu denken, so sind wir auch nicht imstande, das Gegenteil der Axiome zu begreifen: „What seems to us inconceivable ..... owes its inconceivability only to a strong association" (H. Phil. of Condit. S. 80). Und ebenso wie es ganz unnötig geworden ist, an die vorausgegangene Erfahrung zu denken, wenn wir etwa schlössen, dafs ein farbiges Ding auch ausgedehnt sein müfste, so haben auch die Gesetze „of Obliviscence" (H. Insep. Assoc. S. 313) bei den Ideenzusammenhängen der Axiome alles Nebensächliche entfernt und nur den

Zusammenhang selbst übrig gelassen — ein neuer Punkt zur Erklärung des Umstandes, dafs wir scheinbar in der Mathematik nicht aus unserer Erfahrung schliefsen. Wenn irgend ein Schlufs vom Allgemeinen zum Besonderen ein „Schlufs aus vergessenen Tatsachen“ ist (L. II, III 4), so gilt dies für die Folgerungen aus den mathematischen Axiomen!

4. Kann somit darüber kein Zweifel herrschen, dafs „wenn wir zwei Dinge oft zusammengesehen und gedacht und sie niemals in irgend einem Falle getrennt gesehen oder gedacht haben“, „nach dem primären Gesetze der Ideenassoziation eine zunehmende und zuletzt unbesiegbare Schwierigkeit“ (L. II, V 6) entsteht, die zwei Dinge getrennt zu denken, so müssen vor allem die mathematischen Axiome Fälle darbieten, in denen das kontradiktorische Gegenteil alle Charaktere eines unbegreiflichen Phänomens aufweist. Man kann dagegen nicht einwenden, dafs man z. B. auch den Mond nie fallen gesehen habe, und es gleichwohl leicht möglich sei, sich denselben als fallend zu denken; denn wir haben so zahlreiche andere Dinge fallen sehen, dafs wir die Vorstellung des fallenden Mondes nach Analogie bilden können (L. II, V 6).

Ja man kann noch weitergehen und sagen, dafs ein so fester Zusammenhang, wie er bei den Axiomen vorliegt, garnicht erforderlich ist, um das kontradiktorische Gegenteil einer Behauptung unbegreiflich zu machen. Die Geschichte der Wissenschaften ist voll von Beispielen dafür, wie oft die Menschen es unmöglich fanden, etwas zu begreifen, was späteren Generationen geläufig wurde (L. III, XXI 1), und man braucht nur daran zu denken, mit wie starken Ausdrücken man die Unbegreiflichkeit von Fernkräften, von Antipoden, von dem Stillstehen der Sonne geschildert hat (L. II, V 6; V, III 3), um zu erkennen, dafs unsere „Fähigkeit oder Unfähigkeit ein Ding zu begreifen sehr wenig mit der Möglichkeit des Dinges an und für sich zu tun hat“ (L. II, V 6; H. Phil. of the Condit. S. 80 und 82). Wenn die Notwendigkeit nach Kants Definition — „und es gibt keine bessere“ (H. Insep. Assoc. S. 318) — in nichts anderem besteht als in der Unmöglichkeit der Negation, so mufs es befremden, dafs man darauf den aprioristischen Charakter von Wahrheiten gründen wollte: „as if experience, that is to say association, were not perpetually engendering both, inabilities to

think, and inabilities not to think" (H. Insep. Assoc. S. 318; ferner L. III, V 11).

Wir sehen hier ganz davon ab, dafs, wenn die Unbegreiflichkeit auch auf mehr beruhte, als nur auf einer Ideenassoziation, wir doch noch nicht berechtigt wären, daraus die Wahrheit des Gegenteils zu folgern (H. Phil. of the Condit. S. 82) und erinnern nur daran, dafs denknotwendige, „inseparable" Ideenverknüpfungen noch nicht „indissoluble" zu sein brauchen (l. c. S. 81). Mill hat in dem Kapitel über „Fallacies" einen ganzen Abschnitt jenen Fehlschlüssen gewidmet, die annehmen: Dinge, welche wir nicht zusammen denken können, können nicht zusammen existieren, und Dinge, welche wir nur zusammen denken können, müssen zusammen existieren (L. V, III 3).

Ein solcher Fehlschlufs ist es auch, der Herbert Spencer veranlafst, anzunehmen, ein Glaube sei wahr, wenn die Unbegreiflichkeit seiner Negation nachgewiesen sei (L. II, VII 2). Denn erstens beweist die Unbegreiflichkeit der Negation nicht einmal die Gleichförmigkeit der vorausgegangenen Erfahrung (L. II, VII 2), da sie durch falsche Voraussetzungen entstanden sein kann (Antipoden), und zweitens ist auch die Gleichförmigkeit der vorausgegangenen Erfahrung weit entfernt, ein Kriterion der Wahrheit zu sein (l. c.).

5. Wenn also die blofse Denknotwendigkeit nicht genügt, um uns die Wahrheit der Axiome zu garantieren, so mufs neben der Gleichförmigkeit der vorausgegangenen Erfahrung noch etwas anderes hinzukommen.

Die Axiome sind denknotwendig in dem Sinne, dafs ihre Negation nicht nur unglaublich, sondern auch „unter den Bedingungen unserer Erfahrung" unvorstellbar sind (L. II, VII 3). „We cannot conceive two and two as five, because an inseparable association compels us to conceive it as four; and it cannot be considered as both, because four and five, like round and square, are so related in our experience, that each is associated with the cessation or removal of the other" (H. Phil. of the Condit. S. 85). Die Unmenge von Erfahrung, die die mathematischen Axiome beweist, ist also nicht nur durchaus gleichförmig, sondern es fehlen auch vollkommen Fälle, die einer widersprechenden Erfahrung analog wären. Es sind keine Analogien vorhanden, die dafür angeführt werden könnten, dafs

es irgendwo noch verborgene Tatsachen gäbe, die die Wahrheit der Axiome in ihrer Allgemeingültigkeit beeinträchtigten.

Dafs aber die Bedingung für die Beweiskraft einer Induktion per enumerationem simplicem gerade in unserem Falle in einem solchen Grade erfüllt ist, dafs die induktive Ableitung der axiomatischen Wahrheiten sich „praktisch bis zum vollen Beweis“ erhebt (L. III, III 2), erhellt aus folgender Überlegung: wenn überhaupt in dem Bereich der Erfahrung, in dem wir Gelegenheit haben, mathematische Schlüsse anzuwenden, auch nur ein Fall den geringsten Schein eines Widerspruches dargeboten hätte, so würde allein „the simple act of looking at the objects in a proper proposition“ (L. III, XXIV 4) genügt haben, um den Fall zu prüfen. Gäbe es überhaupt innerhalb des Rahmens der Erscheinungen, für die mathematische Betrachtung und Folgerung einen Sinn haben, ein Gebiet von Tatsachen, in dem die mathematischen Axiome ungültig wären, so müfste unter der gewaltigen Anzahl der Fälle, in denen wir sie richtig fanden, wenigstens einige sich ergeben haben, in denen eine scheinbare Ungültigkeit vorlag. Niemals brauchte man aber an diesen Fällen vorbeizugehen, ohne sie kontrolliert zu haben; das blofse Hinsehen hätte ja bei diesen „einfachen und leichtesten Fällen von Generalisationen aus Tatsachen“ (L. II, VI 1) genügt, um einen Widerspruch festzustellen, und hat genügt, um die Gleichförmigkeit der Natur in Bezug auf diesen Punkt immer von neuem zu bestätigen.

Man soll sich nicht mit der Gleichförmigkeit zufällig zu unserer Kenntnis gekommener Fälle begnügen; man soll, wie Bacon sagt, die Natur befragen und eventuelle Tatsachen von widerstreitendem Charakter suchen. — Nirgends ist das in vollkommenerer Weise geschehen, als bei der Prüfung der axiomatischen Grundwahrheiten der Mathematik! Hier bedurfte es keines besonderen Experimentes. Die Wahrheit der Axiome ist jedermann geläufig. Jedermann würde aufs höchste erstaunt gewesen sein, hätte er bei irgend einer Gelegenheit gefunden, dafs zwei Gröfsen, — zwei Brote, zwei Ziegel, zwei Mafsstäbe — die einer dritten gleich waren, nicht auch untereinander gleich gewesen wären, und keiner würde in einem zweifelhaften Falle unterlassen haben, durch blofses Hinsehen ein experimentum crucis für die Wahrheit der Axiome zu machen. Kein noch so

ausgedehntes Netz von astronomischen Beobachtern würde auf eine prophezeite abnorme kosmische Erscheinung so gut achtgeben, wie alle Welt unwillkürlich achtgibt und achtgegeben hat auf einen Fall, der den mathematischen Axiomen widerspräche.

Der Mangel der Induktion durch einfache Aufzählung ist also beim Beweis der mathematischen Axiome so gut wie umgangen; die Bedingungen, die ihre Gültigkeit garantieren, sind erfüllt, und die Denknotwendigkeit und Allgemeinheit der letzten mathematischen Prämissen ist durch ihre induktiv empirische Ableitung ebensogut zu verstehen, als wenn sie vor unserer Erfahrung a priori gegeben wären.

6. In Bezug auf die Leichtigkeit, mit der jeder irgendwie fragliche Fall geprüft werden kann, ja von selbst geprüft wird, stehen die Axiome der Mathematik fast auf einer Stufe mit dem Satz des Widerspruches, jenem „primordialen Gesetz" (H. Phil. of the Condit. S. 84), das als eine Bedingung unserer Erfahrung, allen wirklichen Denkunmöglichkeiten, d. h. inconceivabilities von der ersten Art zugrunde liegt (L. II, VII 3 und H. l. c. S. 84. 85). Trotz seines primordialen Charakters faſst Mill auch dieses Axiom auf als „eine unserer ersten und geläufigsten Generalisationen aus der Erfahrung", aus der Erfahrung nämlich, „daſs Glaube und Unglaube zwei verschiedene Geisteszustände sind, die einander ausschlieſsen" (L. II, VII 5). Auch bei diesem Axiom können wir sicher sein, daſs eine abweichende Erfahrung, wenn sie überhaupt jemals in der Reihe unserer Geisteszustände vorgekommen, sicher unmittelbar von uns wahrgenommen worden wäre. Daſs ein solches Zusammenbestehen von Glaube und Unglaube (an ein und dieselbe Tatsache) niemals von uns wahrgenommen wurde und deshalb niemals existiert haben kann, ist die Grundlage für den Satz vom Widerspruch.

Unser Gedankengang bei der Darlegung des zweiten Teiles der Millschen Lehre von der Mathematik war folgender. Die „unbedingte" Wahrheit derselben, mit der sich dieser zweite Teil beschäftigt, hängt von der Wahrheit der Axiome ab. Diese ist nicht, wie die Wahrheit der Definitionen, besonders der geometrischen, hypothetischer Natur. Das scheinbare „innere Band" (L. II, V 6), das in axiomatischen Behauptungen das Gegenwärtige mit dem Zukünftigen verknüpft, erklärt sich auf Grund einer ganz besonders starken, unzertrennlichen

Assoziation von Ideen. Das Material für eine solche liefert nicht nur in überreichem Maſse die äuſsere Erfahrung, sondern auch die Betrachtung unserer Ideen, die in bezug auf die Zahl und die Gestalt, genaue Abbilder der entsprechenden Impressionen sind. Die Garantie dafür, daſs der assoziative, denknotwendige Zusammenhang in uns berechtigt, eine unveränderliche Gleichförmigkeit in der Verbindung der Impressionen auch für die Zukunft zu erschlieſsen, liegt in der Erfüllung besonderer Bedingungen, durch welche die Induktion per enumerationem simplicem zum vollgültigen Beweis wurde. Die Lehre vom induktiven Beweis der mathematischen Axiome bildet gleichzeitig den letzten Schluſsstein zur Lehre vom Zusammenhang von Grund und Folge beim Syllogismus. Wenn die letzten mathematischen Prämissen nicht ursprünglich allgemein sind, so liegt auch beim mathematischen Syllogismus der eigentliche Schluſs nicht in der Deduktion, sondern in einem Folgern von Besonderem auf Besonderes nach dem Muster der Schlüsse, die die obere Prämisse beweisen.

7. Eine genau analoge Betrachtung führt nach Mill zum Beweis des allgemeinen Kausalgesetzes (L. III, III 1). In den Gesetzen der Zahlen und des Raumes erkannten wir strenge Gleichförmigkeiten, die in ihrer Gewiſsheit stets das unerreichte Vorbild für andere Gesetze gewesen sind. „Ihre Unveränderlichkeit ist so vollkommen, daſs wir nicht einmal fähig sind, eine Ausnahme davon zu begreifen“ (L. III, V 1), ja überhaupt uns ein geistiges Bild von einer solchen zu machen. Vergleichen wir in bezug auf den letzten Punkt die Unbegreiflichkeit einer Ausnahme vom Kausalgesetz. Das Kausalgesetz ist das einzige streng unverbrüchliche und auch ganz allgemeine Gesetz in bezug auf die Succession von Naturerscheinungen und behauptet, „daſs jedes Ereignis von einem Gesetz abhängig ist“ oder daſs jede Veränderung, die einen Anfang hat, auch eine Ursache hat (L. III, V 1), d. h. ein Antecedens, „von dessen Existenz es unveränderlich und unbedingt die Folge ist“ (L. III, XXI 1). Dieses Gesetz ist, darüber ist Mill einig mit seinen Gegnern, denknotwendig. Aber denknotwendig, so fragen wir jetzt, in welchem Sinne? Ist sein Gegenteil inconceivable im eigentlichen Sinne, d. h. ist es unmöglich sich von einem Ausnahmefall eine Vorstellung zu machen?

Ohne Zweifel ist hier im Gegensatz zur Mathematik zuzugeben, dafs eine solche Ausnahme sehr wohl vorstellbar, dafs daher im Millschen Sprachgebrauch eine Ausnahme vom Kausalgesetz nur „unglaublich“ ist; denn es ist tatsächlich „nicht wahr, dafs die Menschen immer geglaubt haben, alle Successionen von Vorgängen seien gleichförmig und fänden nach festen Gesetzen statt“ (L. III, XXI 1; ferner R. S. 222). Das Kausalgesetz ist keine unserer frühesten Induktionen (L. III, XXI 2 und III, III 1), und nur bei Gelehrten ist es überhaupt anerkannt (l. c.). Es gibt zahlreiche Tatsachen, die diesem Gesetze scheinbar widersprechen (H. Law of Causation, S. 348). Oft scheint ein Zustand anzufangen, ohne in gesetzmäfsiger Weise von einem anderen abzuhängen, und dieser Schein genügt, um uns zu befähigen, eine Vorstellung von einem Durchbruch des Kausalgesetzes zu machen. Die Denkunmöglichkeit der Negation des Kausalgesetzes ist also jedenfalls von der zweiten Art, d. h. eine Denkunmöglichkeit der realen Existenz eines Ausnahmefalles.

8. Gehört daher die Denkunmöglichkeit des Kausalgesetzes auch einer anderen Klasse an als die der mathematischen Axiome, so können wir gleichwohl von seiner Wahrheit überzeugt sein nach einer Überlegung, die Schritt für Schritt unserer Betrachtung über jene Axiome entspricht.

Zunächst verwirft Mill auch hier die Annahme, das Kausalgesetz beruhe auf einem Instinkt, auf einem der Gesetze „unserer glaubenden Fähigkeiten“ (L. III, XXI 1 und III, III 1). Als Grund für eine derartige Annahme kann man nur anführen, dafs jedermann das Kausalgesetz glaubt, und zwar dessen Allgemeinheit. Allein auch hier ist — abgesehen davon, dafs ein blofser Glaube, der ja, wie wir oben (Teil I) erwähnten, verschiedenen Ursprungs sein kann (L. III, XXI 1) kein Kriterium der Wahrheit ist — einfach zu erwidern, dafs die Annahme eines solchen Instinktes in dem Augenblick überflüssig wird, in dem es gelingt, die Wahrheit und Allgemeingültigkeit aus anderen Argumenten abzuleiten. Wie bei dem Beweis der mathematischen Axiome ist daher zunächst daran zu erinnern, dafs das Gesetz „of inseparable association“ imstande ist einen denknotwendigen Ideenzusammenhang in uns zu erzeugen; und „whoever admits the possibility of

inseparable Association can scarcely avoid thinking, that these are cases of it“ (H. Law of Caus., S. 347). Wenn es zahlreiche Menschen gibt und gegeben hat, die noch jetzt das Kausalgesetz in seiner Allgemeinheit nicht einsehen, so beruht das eben darauf, dafs es in bezug auf dieses Gesetz Fälle geben konnte, „welche anscheinend, wenn auch nicht wirklich, Ausnahmen davon machten“ (L. III, XXIV 4). Das Kausalgesetz setzte schon die Kenntnis vieler Gesetze von geringerer Allgemeinheit voraus: „Wir gelangen zu diesem universalen Gesetz durch Generalisationen von vielen Gesetzen einer geringeren Allgemeinheit“ (L. III, XXI 2).

Wenn auch diese Überlegung uns den Unterschied gegen die frühzeitig erkannten mathematischen Grundannahmen klar hervortreten läfst, so wird sie doch auch gleichzeitig deutlich machen, warum auch in diesem Falle die Induktion per enumerationem simplicem — auf der, wie Mill selbst zugibt und betont (l. c.; L. III, XXIV 4 u. a.), die Wahrheit des Kausalgesetzes beruht — zu vollgültigem Beweise führt.

Wie wir sahen, besteht der charakterische Mangel der Induktion durch einfache Aufzählung darin, dafs man eine Gleichförmigkeit als durchgreifend annimmt, ohne sich überzeugt zu haben, dafs entgegengesetzte Tatsachen sicher zu unserer Kenntnis gekommen sein müfsten, wenn überhaupt welche vorhanden wären. Beim Kausalgesetz können wir diese Überzeugung getrost hegen; denn das Kausalgesetz umfafst das ganze Gebiet unserer Erfahrung; somit liegen die Gebiete, in denen unkontrollierbare und widersprechende Fälle vorkommen mögen, jenseits des Gebietes, das für uns Gegenstand der Forschung überhaupt werden kann. Anders ausgedrückt: das Kausalgesetz ist ein empirisches Gesetz, d. h. ein Gesetz, das eine Gleichförmigkeit nur aus Erfahrung in einem bestimmten Gebiete folgert und dementsprechend nur innerhalb der Grenzen jenes Gebietes als gültig angesehen werden darf (L. III, XVI 7 und III, XXI 4). Das Kausalgesetz darf mithin nur innerhalb der Grenzen für wahr angesehen werden, innerhalb deren es empirisch festgestellt wurde; dies zugestehen heifst aber, so meint Mill, nichts anderes als seine Allgemeingültigkeit in bezug auf alles das anerkennen, was überhaupt in Betracht kommen kann.

Ja wir können unser Argument noch präzisieren, indem

wir feststellen, was eigentlich die Unsicherheit von Schlüssen ausmacht, die auf Gesetzen fuſsen, welche im Umfang ihrer Gültigkeit beschränkt sind. Diese Unsicherheit rührt daher, daſs man nie sicher sein kann, ob nicht die Wirkung, die nach einem vollgültigen Gesetz eintreten müſste, ganz oder teilweise aufgehoben werden kann durch die Wirkungen anderer Ursachen, die jenseits der Grenzen der speziellen Erfahrung liegen. Je mehr sich also die Grenzen der Erfahrung ausdehnen, innerhalb deren ein Gesetz gültig ist, je mehr wird auch der Bereich von unberücksichtigten Tatsachen verringert, die störend in das ursprüngliche Gesetz eingreifen und unseren Schluſs aus der Gleichförmigkeit falsch machen können. Umfaſst aber, wie dies beim allgemeinen Kausalgesetz der Fall ist, eine Gleichförmigkeit unsere ganze Erfahrung, so ist die Möglichkeit einer Störung der Folgen unseres Gesetzes mit gröſserer Wahrscheinlichkeit ausgeschlossen als bei irgend einem anderen Gesetze. Wenn wir nicht die Möglichkeit der absurden Annahme zugestehen, daſs eine ganz neue fremde Welt in den Kreis der uns zugänglichen Tatsachen hereintreten könnte, so ist das Kausalgesetz streng richtig und die auf dasselbe gegründeten Schlüsse vollkommen gerechtfertigt (L. III, XXI 3).

Wir kennen daher nicht nur keine Ausnahmen vom Kausalgesetz, „sondern die Ausnahmen, welche die speziellen Gesetze beschränken oder scheinbar ungültig machen, sind soweit entfernt, dem allgemeinen Gesetz zu widersprechen, daſs sie dasselbe sogar bestätigen“ (L. III, XXI 3), indem diese Ausnahmen sich selbst wieder als Folgen von Gesetzen erweisen, die in der Allgemeinheit des Kausalgesetzes aufgehen.

Wir schlieſsen unsere Darlegung des besonderen Charakters der Induktion per enumerationem simplicem beim Beweis des allgemeinen Kausalgesetzes mit den Worten Mills: „Die Unsicherheit der Methode der einfachen Aufzählung steht nun zum Umfang der Generalisation in einem umgekehrten Verhältnis. Das Verfahren ist genau in dem Verhältnis täuschend und unzureichend, als der Gegenstand der Beobachtung speziell und im Umfang beschränkt ist. Wenn seine Sphäre sich erweitert, so verringert sich die Unsicherheit dieser unwissenschaftlichen Methode, und die universellste Klasse von Wahrheiten, das Kausalgesetz z. B. und die Prinzipien der Zahlenlehre

und der Geometrie, werden durch seine Methode allein genau und genügend bewiesen und sind auch gar keines anderen Beweises fähig" (L. III, XXI 3).

9. In bezug auf die Allgemeingültigkeit des Kausalgesetzes wie der noch augenfälligeren[1]) (L. III, XXIV 4) Sicherheit der mathematischen Axiome wäre vielleicht noch ein Punkt, den wir schon oft berührten, einer besonderen Erwähnung wert: die Möglichkeit der Existenz anderer Gebiete der Welt, in denen diese Gesetze ungültig wären. In bezug auf das Causalgesetz sagt Mill ausdrücklich: „Es mufs zugleich bemerkt werden, dafs die Gründe für diese Zuverlässigkeit nicht in uns unbekannten Umständen und über die mögliche Grenze unserer Erfahrung hinaus gültig sind". Das Gesetz mufs angesehen werden „als ein Gesetz nicht des Universums, sondern nur des innerhalb des Bereiches unserer sicheren Beobachtung liegenden Teiles desselben" (L. III, XXI 4 und V, V 2). Wenn wir uns in eine andere Welt versetzt denken, in ein Chaos, „in dem keine feste Ordnung in der Succession der Ereignisse bestände", so würde der Glaube an irgend eine Succession bald aufhören; das Kausalgesetz würde nicht wie ein Instinkt ununterbrochen weiter geglaubt werden, sondern seinen denknotwendigen Charakter bald abgelegt

[1]) Mill stellt zwar oft die Axiome der Mathematik in bezug auf ihre Wahrheit allen anderen Behauptungen voran; allein es finden sich auch Bemerkungen, in denen das allgemeine Kausalgesetz jenen Axiomen ebenbürtig zur Seite gesetzt wird (L III, XXV 3; III, V 1 und C. S. 40). Es geht aber, wenn wir von dem schon oben charakterisierten Unterschied absehen, auch aus dem Beweis des letzteren Gesetzes hervor, dafs wir in bezug auf die Frage nach dem Vorkommen von entgegengesetzten Fällen bei dem Kausalgesetz nicht annähernd eine solche Garantie besitzen wie bei den Axiomen. Nur ein Intellectus archetypus, der gleich in einem zweifelhaften Fall durch sein blofses Denken auch die Versuchsbedingungen der Differenzmethode herstellen könnte, dessen Erfahrung also anderen Gesetzen unterworfen wäre, als die unsrige, könnte ebenso sicher sein wie wir in der Mathematik, durch die blofse Richtung der Aufmerksamkeit jeden solchen Fall kontrolliert zu haben. Nur für einen solchen Geist wäre das Kausalgesetz eigentlich denknotwendig. Man vergleiche hierzu noch die Bemerkung (zu L. III, XXI 4) über den Vergleich des Hauses mit dodekaëdrischen Zimmern sowie (an demselben Orte) die Stellen, in denen angegeben wird, dafs die Genauigkeit des Kausalgesetzes für die „Lebenszwecke genüge" und für „praktische Zwecke" die Wahrheit desselben nicht nur relativ sondern vollständig sei.

haben (L. III, XXI 1). Und genau so steht es in der Mathematik. Freilich ist es hier unmöglich, sich ein geistiges Bild von einer solchen anders gearteten Welt zu machen, was beim Kausalgesetz sehr wohl angeht. Machen wir aber einmal die Voraussetzung, es gäbe eine Welt, in der diese Gleichförmigkeiten nicht vorhanden wären, oder andere beständen, so würde sofort die Möglichkeit, sich einen Ausnahmefall der Axiome vorzustellen, entstehen und die Denknotwendigkeit dieser Sätze verschwinden (siehe die dritte Anmerkung zum Kap. VI. Phil. of the Condit. in H., S. 86). In allen soeben zitierten Stellen zieht Mill die Konsequenzen seines Empirismus: das Kausalgesetz gilt nur auf erfahrungsmäfsig kontrolliertem Gebiete, nicht aber etwa in entfernten Sternregionen (L. III, XXI 1 u. 4), ähnlich die Mathematik (L. III, III 3). „Wie in allen menschlichen Dingen, so können wir auch in Sachen des Beweises das absolute weder verlangen noch erreichen, und selbst bei unseren strengsten Überzeugungen müssen wir unseren Geist zur Aufnahme widersprechender Tatsachen bereit halten" (L. III, XXI 4).

Es ist von Interesse, diese Äufserung Mills zu vergleichen mit anderen, in denen umgekekrt die Sicherheit, Notwendigkeit und Allgemeinheit der Axiome und des Kausalgesetzes betont werden. (Siehe die früher zitierten Stellen.) Da heifst es z. B. eine Ausnahme dieser Gesetze wäre „absolutely and permanently incredible" (L. III, XXV 3) und die Axiome seien wahr ohne Beimischung von Hypothesen (L. II, V 3 und II, VI 3). Hier begeht der Empirist Mill eine Inkonsequenz — zum mindesten im Ausdruck.[1]) Ja auch abgesehen von dem ungehörigen Gebrauch von Worten liegt hier, wie später zu zeigen sein wird, ein tieferes Mifsverständnis vom Empirismus und Rationalismus in Bezug auf den Begriff der Denknotwendigkeit zugrunde. —

Die Denknotwendigkeit der mathematischen Axiome und des Kausalgesetzes will Mill, so können wir zusammenfassend sagen, nicht bestreiten; was er nicht anerkennt, ist die Unab-

---

[1]) Man beachte, dafs Mill unter Hypothesen keine induktiv erschlossenen Sätze versteht, sondern Fiktionen, die nur deshalb gemacht werden, weil sich aus ihnen bekannte Erscheinungen deduzieren lassen (L. III, XIV 4). So erklärt sich das Paradoxon (L. II, VI 1), dafs die deduktiven Wissenschaften ihre besondere Sicherheit dem hypothetischen Charakter ihrer Voraussetzungen (Definitionen!) verdankten.



hängigkeit der Ideenzusammenhänge, auf denen jene Gesetze beruhen, von den Zusammenhängen der Impressionen. Die Gewiſsheit der Axiome ist nicht eine unmittelbare, wie etwa die Überzeugung, daſs es rot und blau und überhaupt Impressionen gibt, und daſs diese Impressionen ähnlich sein oder regelmäſsig aufeinander folgen können, sondern diese Gewiſsheit ist eine abgeleitete; sie setzt jene ursprünglichen Zusammenhänge der Impressionen voraus und beruht auf den wirklich elementaren Gesetzen, daſs es Ideen und eine Association der Ideen gibt. Die Zusammenhänge der Ideen richten sich nach den Zusammenhängen der Impressionen. Stets enthält ein Induktionsschluſs, und mithin auch in letzter Linie die mathematischen Schlüsse einen „Sprung ins Dunkle" (Bain, L. III, XXI 4, Anm.), in die Zukunft; dieser Sprung ist nur möglich auf Grund eines Ideenzusammenhanges und nur gerechtfertigt, wo wir, wie beim Kausalgesetz und den mathematischen Axiomen sicher sein können, daſs die gesetzmäſsigen Zusammenhänge der Impressionen bisher stets den vorauseilenden Schluſs in allen Gebieten unserer Erfahrung bestätigt haben.

10. An die letzten Bemerkungen können wir die Betrachtung des induktiven Beweisverfahrens anknüpfen. Jede Induktion setzt voraus, daſs es Gleichförmigkeit im Naturgeschehen gibt (L. III, III 1), und jeder Beweis einer Induktion setzt, wie wir sehen werden, voraus, daſs wenigstens eine Gleichförmigkeit der Natur durchgreifend ist. Allein das Naturgeschehen ist sicher nicht in jeder Richtung gleichförmig. „In Wahrheit ist der Lauf der Natur nicht nur gleichförmig sondern auch unendlich veränderlich" (L. III, III 2). „Das Universum ist, soweit es uns bekannt ist, so eingerichtet, daſs dasjenige, was in irgend einem Falle wahr ist, in allen Fällen einer gewissen Art auch wahr ist; die einzige Schwierigkeit ist zu finden, welcher Art" (L. III, III 1). Kurz die Dinge liegen folgendermaſsen: neben durchaus konstanten Gleichförmigkeiten gibt es in der Natur eine Unzahl von scheinbaren Regelmäſsigkeiten, die sich oft als unzuverlässig erweisen. Jede Gleichförmigkeit der Natur erzeugt in uns eine mehr oder minder starke Ideenverbindung, die, wie wir sahen, die Grundlage für unsere Schlüsse darbietet. Nun ist offenbar, daſs eine ganze Reihe solcher Schlüsse unrichtig sein muſs;

denn wir haben uns nicht vergewissert, ob unsere Ideenverbindung einer ausnahmslosen oder einer nur bedingten Gleichförmigkeit in den Tatsachen entsprach; wir haben, mit anderen Worten, eine Induktion per enumerationem simplicem gemacht. Der bloſse Glaube in uns kann sowohl von einer bedingten als auch von einer unbedingten Gleichförmigkeit herrühren; er gibt aber kein Kriterion zur Unterscheidung einer rechtmäſsigen Induktion von einer ungültigen. „Glaube ist kein Beweis und befreit nicht von der Notwendigkeit des Beweises" (L. III, XXI 1), selbst, wie wir gesehen haben, wenn sich dieser Glaube bis zur Denknotwendigkeit steigert (belief). (Siehe hierüber die schon früher zitierten Stellen.)

Es ist also offenbar, daſs jede Induktion eines Beweises bedarf, und es ist daher die Grundfrage jeder Theorie der Induktion, ja, so können wir jetzt sagen, der Logik überhaupt: wie können induktiv erschlossene Behauptungen bewiesen werden (L. III, IV 1)? Die Natur eines Beweises entspricht nun ganz dem landläufigen Verfahren, durch welches man Induktionen vergleicht (L. III, IV 2) und nach diesem Vergleich, die eine entweder verwirft, oder sie mit der anderen zu einer allgemeineren, innerhalb eines gröſseren Gebietes gültigen, Generalisation vereinigt. Diese allgemeinere Generalisation kann man als die obere Prämisse betrachten, die eine Induktion zu einem Syllogismus ergänzt (L. III, III 1), und aus der man deduktiv die weniger allgemeinen Sätze folgern kann. Wir werden einer Induktion um so eher Glauben schenken dürfen, je allgemeiner die obere Prämisse eines Syllogismus ist, die sie mit umfaſst und aus der sie abgeleitet werden kann. Unser Glaube an ein Urteil wird den höchsten Grad der Gewiſsheit erreichen, wenn wir es aus einem unbedingt richtigen Gesetz ableiten oder richtiger ausgedrückt, wenn wir zeigen können, daſs die Unwahrheit des speziellen Schluſssatzes die Allgemeinheit des Obersatzes aufheben würde (L. III, IV 3).

Nach dem allgemeinen Grundsatz, „daſs alle Induktionen, seien sie nun stark oder schwach, welche durch Syllogismen miteinander verbunden werden können, einander bestätigen", sind wir also imstande, eine Menge von Induktionen auf denselben Grad von Gewiſsheit zu erheben, den die allgemeinen Gesetze besitzen, mit denen sie verglichen werden können (l. c.).

Wir versuchten schon zu zeigen, dafs einige Wahrheiten, das Kausalgesetz und die Axiome der Mathematik nach Mill eines Beweises nach dem eben dargelegten Verfahren nicht bedürfen. Eben diese Gesetze sind aber auch eines solchen Beweises gar nicht fähig; denn es existieren keine Generalisationen, die noch sicherer wären, und mit denen sie verglichen werden könnten.

„Of all truths relating to phenomena, the most valuable to us are those which relate to the order of their succession" (L. III, V 1). Daher werden die mathematischen Axiome, die sich nicht auf Successionen beziehen (Geometrie) oder für die die Succession und ihre Art zum wenigsten nicht in Betracht kommt (Arithmetik), von geringerer Bedeutung sein als „Prüfstein" (L. III, IV 3) von Induktionen als das Kausalgesetz. Trotzdem beruhen ja alle speziellen mathematischen Tatsachen auf den Axiomen, und der Beweis mathematischer Sätze würde der Prüfung anderer Tatsachenschlüsse vollständig analog sein, wenn die Mathematik nicht praktisch als deduktive Wissenschaft betrieben würde, sondern jeder Satz zuerst induktiv gefunden und dann durch Vergleich mit den Axiomen bewiesen würde. (Über die Möglichkeit einer solchen Methode siehe L. II, III 3).

Für weitaus die meisten Tatsachenschlüsse mufs daher das Kausalgesetz als legitime Induktion zum Vergleich herangezogen werden. Die in diesem Gesetz ausgedrückte Gleichförmigkeit bezieht sich auf die Succession der Erscheinungen und ist gültig für das ganze Gebiet der Erfahrung und daher wie geschaffen, um zur Probe als obere Prämisse zu allen anderen Induktionen ergänzt zu werden (L. III, III 1).

Zur eigentlichen Ausführung dieser Art des induktiven Beweises dienen die „vier Methoden" (L. III, VIII), von denen wir, um ein Beispiel zu geben, die „Differenzmethode" (L. III, VIII 2) anführen. Gesetzt, wir hätten drei Erscheinungen a, b, c als Konsequentien von den Andecedentien A, B, C beobachtet, und nun böte sich ein anderes Mal Gelegenheit (was übrigens immer nur annäherungsweise zu erreichen sein dürfte) b, c als Konsequenz von B, C allein wahrzunehmen, so können wir sicher sein, dafs A das unbedingte Antecedens von a darstellt; denn angenommen, ein anderes Mal folgte a, b, c auf D, B, C (D total verschieden von A; eventuell = o), so müfste a einmal

nur von A, ein anderes Mal nur von D abhängen, was dem allgemeinen Kausalgesetz widerspricht; denn a hätte dann kein Antecedens, von dem es „unveränderlich und unbedingt die Folge“ wäre.

11. Haben wir nun nach dieser (der einzig genauen) oder einer anderen Methode ein Naturgesetz, etwa die Aufeinanderfolge von A und C erkannt, und es tritt doch ein wirklich beobachteter Fall ein, in dem C nicht eintritt, so können wir gewifs schliefsen, dafs jenes C nicht ausgeblieben, sondern aufgehoben worden ist (resp. unserer Erfahrung unzugänglich gemacht) durch eine entgegengesetzte Wirkung, die selbst wieder das unbedingte Konsenquenz einer anderen Ursache sein mufs. Gerade dieser Umstand ist, was die Bedeutung des Kausalgesetzes für die Forschung angeht, von grofser Wichtigkeit, und Mill betont dieselbe mit den Worten: „Es gibt wahrscheinlich sogar unter den am besten festgestellten speziellen Kausalgesetzen nicht ein einziges, das nicht zuweilen aufgehoben würde und in Betreff dessen sich nicht scheinbare Ausnahmen darböten, welche notwendig und mit Recht das Vertrauen der Menschen zu diesen Gesetzen erschüttert hätten, wenn uns nicht auf das allgemeine Gesetz gegründete induktive Prozesse in den Stand gesetzt hätten, diese Ausnahmen auf die Tätigkeit entgegenwirkender Ursachen zu beziehen, und sie dadurch mit dem Gesetz, dem sie anscheinend widerstritten, zu versöhnen“ (L. III, XXI 3; ferner L. III, XXV 2 sowie III, X 5). „Warum ist in manchen Fällen ein einziges Beispiel zu einer vollständigen Induktion hinreichend, während in anderen Myriaden übereinstimmender Fälle, ohne eine einzige bekannte oder nur vermutete Ausnahme, einen so kleinen Schritt zur Festsetzung eines allgemeinen Urteils tun“? Diese Frage (L. III, III 3), die das grofse Problem der Induktion enthalten soll, sind wir jetzt imstande zu lösen: die Myriaden von Fällen ermöglichen im allgemeinen nur eine unzuverlässige Induktion durch einfache Aufzählung, sie mögen wohl einen festen assoziativen Zusammenhang in uns erzeugen; aber dieser Zusammenhang genügt nicht zum Beweise (dafs z. B. neben den tausenden beobachteten weifsen Schwänen auch wirklich keine schwarzen vorkommen l. c.). Dagegen genügen einige wenigen Beobachtungen, die zur Anwendung der Differenzmethode geeignet sind, um

das ganze Tatsachenmaterial und die ganze Sicherheit des allgemeinen Kausalgesetzes für die behauptete Gleichförmigkeit ins Feld zu führen.

12. Läſst sich eine der Beweismethoden zur Bestätigung einer induktiv erschlossenen Behauptung nicht anwenden, so bleibt dieselbe rein empirisch und in ihrer Wahrheit auf ein enges Gebiet beschränkt, weil die Unkenntnis der wahren Ursachen eine Anwendung an anderen Stellen ganz unsicher macht. Zu den unbewiesenen Induktionen rechnen unter anderen die Analogieschlüsse (im engeren Sinne L. III, XX 1 und 2) bei denen wir schlieſsen, zwei Gegenstände, die sich in Bezug auf die Merkmale A und B gleichen, werden auch in einem weiteren Merkmal (C) ähnlich sein. So lange es lediglich die Ähnlichkeit ist, die hier zu dem Schluſs von A und B auf C anregt, kann das Argument niemals den Grad von Sicherheit geben, den eine echte Induktion dem Schluſs verleihen würde. Mögen auch die Merkmale A und B in beiden Fällen noch so ähnlich und noch so zahlreich sein, so könnte von einem induktiven Beweise doch erst dann die Rede sein, wenn sicher wäre, daſs C seine Ursachen in A und B hätte, d. h. wenn der Schluſs sich auf eine kausale Konsequenzbeziehung gründen würde. Stuart Mill hat hier versucht einen graduellen Unterschied verschiedener Wahrscheinlichkeiten zu einem prinzipiellen zwischen Wahrscheinlichkeit und Beweis zu machen. Dieses Verfahren widerspricht einem konsequenten Empirismus, ist aber für Mills Philosophie äuſserst charakteristisch (s. hierzu L. III, XX 1 und R., S. 168—169).

Wir schlieſsen hiermit unsere Erörterungen über den Zusammenhang von logischem Grund und Folge. Dieser Zusammenhang ist nach Mill in keinem Falle einem geheimen Band, einem Instinkt oder einem von der Erfahrung unabhängigen Denkgesetze zuzuschreiben, sondern beruht stets auf einer assoziativen Verbindung von Ideen, die auf Grund eines erfahrungsgemäſs erkannten Zusammenhangs von Impressionen entsteht. Nur in einigen besonderen Fällen ist es gestattet, von diesem assoziativen Zusammenhang auf die unbedingte Gleichförmigkeit der Zusammenhänge der Impressionen zu schlieſsen; im allgemeinen muſs der bloſs assoziative Zusammen-

hang von Grund und Folge legitimiert werden durch den Nachweis, daſs einer jener wenigen gültigen Zusammenhänge auch seiner Gültigkeit zugrunde liegt.

III. Der Zusammenhang von Ursache und Wirkung.

1. Wie schon oben hervorgehoben wurde, ist die Frage nach dem Zusammenhang der Impressionen und speziell ihrem Kausalzusammenhang nur eine andere Seite der Lehre von der Induktion und dem induktiven Beweise; denn jede Induktion beruht auf einer assoziativen Ideenverbindung, die einem Zusammenhang der Impressionen mehr oder weniger genau entspricht. Der besonders charakterisierten, gültigen Ideenverbindung des Kausalgesetzes entspricht ein durch seine Unbedingtheit und Allgemeinheit gekennzeichneter Zusammenhang äuſserer Tatsachen. Einer unbewiesenen Induktion per enumerationem simplicem entspricht eine bisher unveränderliche, aber noch nicht als „unbedingt" erkannte Beziehung von Antecedens und Consequens in den Impressionen. Hier kehrt im Gebrauch der Worte „unveränderlich" und „unbedingt" für die Folgebeziehung von Ursache und Wirkung die unerlaubte Anwendung von Ausdrücken wieder, die mit den Voraussetzungen des Empirismus unverträglich sind. Wenn die Gültigkeit des Kausalgesetzes (trotz seiner psychologischen Denknotwendigkeit) immer hypothetisch bleibt, so kann auch die durch dasselbe begründete Annahme, eine vorliegende Folgebeziehung trage kausalen Charakter, nicht ganz bedingungslos sein. Und selbst wenn zugestanden würde, daſs das Kausalgesetz apodiktisch gültig wäre, würde es gleichwohl unmöglich sein mit Hilfe der „vier Methoden" zu beweisen, daſs es sich bei irgend einer beobachteten Konsequenzbeziehung um Ursache und Wirkung handelte. Selbst der Rationalist muſs ja anerkennen, daſs das Kausalgesetz in allen konkreten Fällen nur die absolute Sicherheit gibt, daſs der gegebene Vorgang eine Ursache haben muſs, wogegen die spezielle Annahme, in einer bestimmten zweiten Tatsache sei diese Ursache gefunden, immer mehr oder wenig ungewiſs bleiben muſs. Denn in jeder Induktion und jedem induktiven Beweise ist neben einer denknotwendigen Folgerung aus dem Kausalgesetz auch die stets hypothetische Annahme vorausgesetzt, daſs in dem erschlossenen

Wirklichen dieselben Ursachen vorhanden waren, wie bei den beobachteten Fällen.[1]) Die vier Methoden des induktiven Beweises oder die Bedingungen ihrer Anwendung bleiben mithin immer unvollkommen. Die Übertragung der Sicherheit des Kausalgesetzes auf die speziellen Beziehungen, von der Mill redet (L. III, XXI 3), kann niemals eine vollständige sein. Auch in den nach Mill „bewiesenen" unveränderlichen Folgebeziehungen nähern wir uns dem Ideal[2]) des unveränderlichen und unbedingten Zusammenhanges von Ursache und Wirkung. Jedermann vermag beliebig viele Beispiele von Ursachen und Wirkungen anzugeben, aber die strengste Wissenschaft ist unfähig ein zusammengehöriges Paar von Ursache und Wirkung aufzuweisen, bei dem man der Richtigkeit der Beziehung absolut sicher sein könnte (— wenigstens nicht auf Grund eines Beweises. Siehe Teil III dieser Arbeit.)

Wir brauchen jetzt nur noch die Definition der Ursache einzuführen, um die Theorie der Kausalität aus den Erörterungen über die Wahrheit von Induktionen, d. h. über die Übereinstimmung von äufseren und inneren Zusammenhängen, deduktiv ableiten zu können. Die Ursache von Etwas ist aber das (phänomenale) Antecedens, dem dieses Etwas unveränderlich und unbedingt folgt; wohl beachtet: unveränderlich folgt und folgen wird, nicht etwa nur bisher gefolgt ist (L. III, V 6; ferner C., S. 40 und an anderen Stellen). Anders ausgedrückt, wir dürfen nur dann für ein Antecedens das Wort Ursache in Anwendung bringen, wenn wir nach einem bewiesenen Induktionsschlufs sicher sind, dafs das Consequens notwendig im Sinne von „unbedingt" (l. c.), d. h. mit der Sicherheit des Kausalgesetzes auf sein Antecedens folgt. Damit können wir das allgemeine Kausalgesetz auf die Form bringen: „every fact[3]) which has a beginning has a cause", wenigstens soweit menschliche Erfahrung reicht (L. III, V 1). Den Unterschied

---

[1]) Siehe B. Erdmann, Logik, I. Band. Logische Elementarlehre, Halle 1892, S. 578.

[2]) Der Ausdruck ist von B. Kohn: Untersuchungen über das Causalproblem, Wien 1881.

[3]) „every fact" und „everything" wären hier zu übersetzen etwa mit „jedes Ereignis", oder „alles"; nicht aber mit „jedes Ding"; denn nicht Dinge, sondern Vorgänge sind Ursachen oder Wirkungen bei Mill.

zwischen unbewiesenen und unbedingten Gleichförmigkeiten können wir unter Anwendung des Begriffes der Ursache so ausdrücken, dafs wir sagen, es gibt in der Natur zahlreiche unveränderliche Sequenzen; aber das Antecedens solcher Sequenzen braucht deshalb noch lange nicht die Ursache des Consequens zu sein. Solange, als Menschen leben, und wahrscheinlich viel, viel länger, ist stets und unveränderlich die Nacht dem Tag gefolgt; trotzdem dürfen wir die Nacht nicht die Wirkung (resp. Ursache) des Tages nennen (C., S. 40); denn sie ist nicht das unbedingte Consequens des Tages. Das allgemeine Kausalgesetz würde auch richtig sein, wenn diese Folge nicht existierte; wenn unser Sonnensystem sich änderte, könnte die Folge von Tag und Nacht aufhören. Das Aufgehen der Sonne (als das Sichtbarwerden eines leuchtenden Körpers), nicht das Vorausgehen der Nacht, ist die Ursache des Tages (L. III, V 6).

2. Den Begriff der Ursache ganz aus der Wissenschaft verbannen zu wollen (Comte), ist nach Mill vollkommen ungerechtfertigt (L. III, V 6), sofern man nur damit keine causae efficientes meint und Ursache als einen Namen für bestimmte Ereignisse oder Vorgänge gebraucht. Mill sagt Ereignisse oder Vorgänge, weil es sich genau genommen nur um solche handeln kann (H. XVI, S. 352). Es ist unmöglich, bei einer Beziehung von Ursache und Wirkung einen Gegenstand als das Agens, einen anderen als das Patiens sich vorzustellen und beide radikal voneinander zu unterscheiden (L. III, V 4). Wenn ein Stein zur Erde fällt, so ist nicht nur die Erde das Agens; auch der Stein veranlafst eine Bewegung der Erde. Was wir beobachten ist die Aufeinanderfolge zweier Vorgänge, etwa die Entziehung der Unterstützung und das Fallen des Körpers. „It is events, that is to say, changes, not substances, that are subject to the law of Causation" und „Nothing is caused but events" (H. Law of Caus., S. 351). Jede Beziehung von Ursache und Wirkung gibt eine Gleichförmigkeit, eine Konstante des Naturgeschehens, d. h. der Aufeinanderfolge von Vorgängen (L. III, V 10), nicht von Dingen oder Substanzen (R., S. 142—143). Das Kausalgesetz bezieht sich auf Ereignisse und Änderungen; gerade diese bilden aber für uns die wichtigsten Tatsachen der uns umgebenden Welt (A. I, S. 156 Anm.).

Wenn wir entscheiden wollen, welche von zwei Naturerscheinungen die Ursache und welche die Wirkung sei, „so halten wir mit Recht die Frage für gelöst, wenn wir bestimmen können, welche von ihnen der anderen vorangegangen ist" (L. III, V 7). Jedenfalls geht die Wirkung also der Ursache nie voraus; ob bei der Succession eine Zeit zwischen Ursache und dem Eintreten der Wirkung liegt, oder ob die Wirkung gleichzeitig mit ihrer Ursache entsteht, ist eine Frage, der Mill keine grofse Bedeutung beilegt. Bei der Vorstellung eines Agens, einer wirkenden Substanz, würde es von grofser Bedeutung sein, ob Ursache und Wirkung sofort oder nach Verlauf einer gewissen Zeit aufeinanderfolgen; es müfste dann zum wenigsten angenommen werden, dafs die beiden aufeinanderfolgenden Dinge stets durch die gleiche Zeit getrennt wären, da sonst durch die verschiedenen Zwischenzeiten so viele unbekannte Gröfsen eingeführt würden, dafs eine Lösung der Frage nach einer richtigen Zuordnung von Ursache und Wirkung unlösbar würde.

Sind es aber Vorgänge, die als Ursache und Wirkung aufeinanderfolgen, so fällt die ganze Schwierigkeit fort. Vorgänge gebrauchen schon an und für sich Zeit, und daher wird es nie zweifelhaft sein, welcher von zwei Vorgängen das Antecedens und welcher das Consequens ist, ob nun der Endpunkt des ersten und der Beginn des zweiten Vorgangs zusammenfallen oder nicht.

Jeder Wirkung geht eine Unzahl von Bedingungen voraus, die positiver oder negativer Natur sein können (L. III, V 3). Die negativen Bedingungen können wir bei Angabe der Ursache übergehen, weil wir dieselben, wie schon oben gezeigt wurde, als Ursachen einer Wirkung auffassen können, die die ursprüngliche Wirkung nicht ausfallen lassen, sondern ihr entgegenwirken und sie uns unzugänglich machen (siehe noch L. III, V 3 und L. III, XIX 1; ferner L. III, X 5). „Alle Kausalgesetze müssen daher, da sie alle einer Entgegenwirkung ausgesetzt sind, in Worten ausgedrückt werden, die nur ihr Bestreben und nicht ihre wirklichen Resultate ausdrücken" (L. III, X 5; ferner VI, V 4).

Wenn wir noch erwähnen, dafs die Wirkungen einiger Ursachen nur momentan sind, dafs mithin in diesen Fällen

eine Fortdauer der Wirkungen ein Anhalten der Ursache voraussetzt (L. III, V 7), wenn wir daran erinnern, dafs es Ursachen gibt, die einem Gegenstand eine Eigenschaft verleihen, d. h. ihn in einen Zustand bringen, durch den er fähig wird, selbst irgend welche Wirkungen hervorzurufen (L. III, V 5), und wenn wir endlich hinweisen auf den Sprachgebrauch — denn etwas anderes sollte es nicht sein — dafs man verschiedene Wirkungen einer Ursache verschiedenen Eigenschaften derselben zuschreibt (L. III, V 8), so haben wir einige der bemerkenswertesten Klassen von Ursachen und Wirkungen erwähnt.

3. Spezielle Kausalgesetze werden bei der fortschreitenden Erklärung der Natur in allgemeinere zusammengefafst, von denen aus jene dann als spezielle Fälle gefolgert werden können. Es ist die Aufgabe der Naturforschung, die wenigsten allgemeinen Ursachen zu finden, „aus denen, wenn sie gegeben wären, die existierende Ordnung der Natur resultieren würde“ (L. III, XII 6 und III, IV 1). Ist es nun vielleicht möglich, ein einziges letztes Universalgesetz zu finden? Sicherlich nicht; denn die letzten Gesetze können nicht weniger zahlreich sein, als „die unterscheidbaren Sensationen oder andere Gefühle („feelings“, d. h. Bewufstseinszustände) unserer eigenen Natur, als diejenigen, meine ich, welche nicht blofs der Quantität und dem Grade nach, sondern der Qualität nach voneinander unterschieden werden können“ (L. III, XIV 2, ferner V, V 3). Man kann wohl zugeben, dafs es möglich sein wird, z. B. einer Farbenempfindung eine Bewegung in unserem Gehirn zur Seite zu setzen; aber damit ist man der Erklärung der Sensation, der Empfindung selbst, nicht um einen Schritt näher gekommen (L. V, V 3).

Ist es demnach unmöglich, die ganze Welt aus einem Gesetz abzuleiten, und müssen unbedingt mehrere letzte unzurückführbare Agentien gegeben sein, so ist noch hinzuzufügen, dafs wir nicht nur unfähig sind je zu erklären „warum gerade diese natürlichen Agentien und keine anderen ursprünglich existierten, sondern auch, warum sie gerade in diesen Verhältnissen gemischt und in dieser Weise durch den Raum verteilt sind“ (L. III, V 8). Ja nochmehr, die Koexistenz der letzten Ursachen ist nicht nur unerklärlich, es ist auch un-

möglich, innerhalb derselben irgend eine Ordnung zu entdecken. Den Lauf der Welt zu berechnen wäre also nur möglich, wenn neben den natürlichen Agentien und dem „Ganzen ihrer Eigenschaften, d. h. den Gesetzen der Folge, die zwischen ihnen und ihren Wirkungen bestehen", auch ihre Kollokationen vollständig gegeben wären (l. c.).

Wie aber steht es nun mit diesen letzten „permanenten" Ursachen in bezug auf das Kausalgesetz? Bilden sie, die selbst nicht verursacht sind, keine Ausnahme von demselben? Darauf wäre im Sinne Mills zu erwidern, daſs wir in dem Augenblick, in dem wir jenen letzten Ursachen noch wieder Ursachen zuschreiben oder deren Existenz leugnen, wir über das hinausgehen, was Gegenstand der Forschung ist; denn eine Ursache interessiert uns nach Mill nur insofern, als sie in Beziehung steht zu der uns erfahrungsmäſsig gegebenen Wirkung. Es muſs daher genügen, die Kette der Ursachen bis in das Gebiet des Unerkennbaren verfolgt zu haben (H. XXVI, S. 559—560). Höchstens wäre es vielleicht erlaubt, die bestimmte Menge von Kraft (= Energie), die nach den neueren physikalischen Annahmen im Weltall konstant bleiben soll, als letzte Ursache zu bezeichnen, obwohl es sich auch hierbei lediglich um ein konstantes Element in dem Spiel der Ursachen handeln würde und nicht eigentlich um eine wirkliche letzte Ursache. (Siehe R., S. 144 und 145 f. und C., S. 10.) Diese Auffassung liegt der Polemik gegen eine der Antinomien Hamiltons zugrunde. Sowohl die Voraussetzung einer immer weitergehenden Kausalreihe, als auch die Annahme einer oder einiger letzten Ursachen (deren Entstehung aus Nichts nach Mill sehr wohl denkbar wäre), haben für die Wissenschaft keine Bedeutung (H. XVI, S. 347 f.)

4. Es gibt noch andere Vorgänge, für die das Kausalgesetz ungültig oder doch nur mit bedeutenden Modifikationen anwendbar zu sein scheint: die Willenshandlungen. Die Beleuchtung dieser Schwierigkeit wird uns zugleich zu der Beantwortung der Frage zwingen, inwieweit Mill es für zulässig hält, psychische Vorgänge als Ursachen anderer psychischer oder materieller Änderungen anzunehmen.

Die Frage, ob das Kausalgesetz auf menschliche Willenshandlungen in demselben „strengen Sinne" anwendbar ist wie

auf alle anderen Erscheinungen, ist seit den Zeiten des Pelagius ein beständiger Gegenstand des Streites bei Philosophen und Theologen gewesen. Das Problem der Willensfreiheit ist in der Tat ein aufserordentlich wichtiges. Die „Beständigkeit der Verursachung“ „ist die Grundlage jeder wissenschaftlichen Theorie successiver Erscheinungen“, und die Ungültigkeit strenger Kausalgesetze für die Willenshandlungen „would be fatal to the attempt to treat human conduct as a subject of science“ (L. VI, I 2).

Die Lehre von der Notwendigkeit der Willenshandlungen behauptet, dafs der menschliche Wille, wie andere Erscheinungen, die Wirkung von Ursachen darstellt, dafs derselbe die notwendige und sichere Folge von anderen Antecedentien sei; wogegen die Vertreter der Lehre von der Freiheit die Ansicht verteidigen, der Wille sei nicht notwendig bestimmt durch andere Erscheinungen, sondern bestimme sich selbst. Nun ist zunächst darauf hinzuweisen, dafs unsere psychischen Vorgänge ebenso in zeitlicher Aufeinanderfolge gegeben sind wie alle anderen Phänomene. Es wäre also konsequent, bei unveränderlichen Ideenzusammenhängen von Ursachen und Wirkungen zu reden. Stuart Mill ist denn auch wie James Mill (A. II, S. 67), unbedenklich, besonders bei Willensvorgängen psychische Antecedentien, die Motive (zu denen neben Wünschen (desire = liking) und Abneigungen (aversions) noch die sekundär durch Gewohnheit entstandenen, indifferenten „purposes“ zu rechnen sind) als Ursachen zu bezeichnen (L. III, V 8 Anmerkung; ferner VI, II 4 und A. II, S. 278); ja er geht noch in dem letzten Werke seines Lebens, dem freilich eine definitive Korrektur von seiten des Autors fehlte, soweit, die Verbindung von Motiv und Handlung als von derselben kausalen Natur zu erklären, wie diejenige zwischen physischen Antecedentien und Consequentien (R., S. 227). Mill hat aber gleichwohl auf den berechtigten Einwurf Rücksicht genommen, dafs in jenen psychischen Zusammenhängen oft Glieder fehlen, und trotzdem das Resultat unverändert bleibt. Dieser Umstand hat zahlreichen Philosophen Anlafs gegeben, unbewufste psychische Vorgänge anzunehmen, die die im Bewufstsein fehlenden Glieder eines komplizierten associativen Zusammenhanges ersetzen sollen. Stuart Mill neigt wie sein Vater mehr

dazu, anzunehmen, die in der Erinnerung fehlenden Glieder seien wohl bewufst gewesen, dann aber sofort vergessen worden und gibt im genaueren verschiedene Erklärungsmöglichkeiten an, die wir hier übergehen müssen. (Siehe hierüber A. I, S. 41 und 42, ferner S. 106 bis 110 und 230 bis 232, sowie A. II, S. 331. „The truth however is that the feelings themselves are not present, consciously or latently, but that the nervous modifications, which are their usual antecedents have been present while the consequents have been frustrated, and another consequent has been produced instead" (H. Unconscious mental modifications S. 343). Um also trotzdem die Notwendigkeit der Willenshandlungen aufrecht halten zu können, ist Mill zur Annahme eines psychophysichen Parallelismus gezwungen; dann wird das fehlende Glied der psychischen Reihe ersetzt durch den physischen Vorgang, der demselben im Gehirn zugrunde liegt: „In like manner, if we admit (what physiology is rendering more and more probable), that our mental feelings, as well as our sensations, have for their physical antecedents particular states of the nerves; it may well be believed that the apparently suppressed links in a chain of association, those which Sir W. Hamilton considers as latent, really are so; that they are not, even momentarily, felt; the chain of causation being continued only physically by one organic state of the nerves succeeding another so rapidly, that the state of mental consciousness appropriate to each is not produced" (H. l. c., S. 342). „On this theory the uniformities of succession among states of mind would be mere derivative uniformities, resulting from the laws of succession of the bodily states which cause them" (L. VI, IV 2). Die Gesetze des Geistes sind also keine originalen Kausalgesetze, sondern abgeleitete Regelmäfsigkeiten, und wenn bei Mill von psychischen Ursachen die Rede ist, so sind streng genommen ihre „unmittelbaren Antecedentien" und „nächsten Ursachen", d. h. ihre physischen Korrelate gemeint (l. c.). Dieser eigentlich ungenaue Sprachgebrauch ist wie der Betrieb der Psychologie als selbständige Wissenschaft (gegen Comte) bedingt durch die Unzugänglichkeit jener zugrunde liegenden physischen Vorgänge (l. c.).

Wenn wir uns diese Voraussetzungen gegenwärtig halten,

können wir die Lehre von der Notwendigkeit, wie sie Mill verstanden wissen will, charakterisieren, indem wir sagen, die menschlichen Handlungen, insbesondere diejenigen, welche auf einen Willensentschlufs folgen, sind vollständig bedingt durch die Gesamtheit der psychischen Ursachen (R. S. 227). Kennten wir alle Motive, alle Charaktereigenschaften, so wäre es möglich die Handlung zu bestimmen. Fragen wir nach dem Beweis dieser Behauptungen, so weist uns Mill auf die Erfahrung: „This proposition I take to be a mere interpretation of universal experience, a statement in words of what every one is internally convinced of" (L. VI, II 2). Jeder glaubt die Handlungen eines anderen um so genauer vorausbestimmen zu können, je genauer er den Charakter und die speziellen in Betracht kommenden Umstände kennt, und keiner zweifelt, dafs mit allen Einzelheiten des Charakters und der Gesamtheit der Motive auch der Entschlufs und die Handlung zugleich gegeben sein würden.

Diese Lehre ist durchaus nicht mit dem Fatalismus auf eine Stufe zu stellen. Erst die Erkenntnis dieser Tatsache befreite Mill selbst von der Unklarheit und den Widersprüchen, die dem Determinismus anzuhaften scheinen (siehe hierüber B. S. 168—169). Der Fatalist hält ein Ankämpfen gegen den Lauf unseres Schicksals für zwecklos, er vernachlässigt den bedeutenden Einflufs unserer Wünsche und Absichten auf den Gang der Ereignisse. Nur der Fatalismus widerspricht dem, was man „das Bewufstsein der Freiheit" nennt. Wenn ein anderer unsere Handlungen vorausbestimmen könnte, unabhängig von unserem Charakter und ohne die Kenntnis der uns bewegenden Motive, so würden wir das mit Recht unvereinbar halten mit dem Bewufstsein unserer Freiheit; die blofse Lehre von der Notwendigkeit dagegen verträgt sich mit demselben so gut wie die alte Annahme einer Prädestination unserer Handlungen durch einen allwissenden Gott (L. VI, II 2 und H.[5], S. 601).

Wenn aber die Lehre von der Notwendigkeit im Grunde nichts ist als der präzise Ausdruck einer landläufigen Annahme, wie kommt es dann, dafs alle Welt sich gegen dieselbe sträubt? Mill erwidert auf diese Frage, dafs die Schuld dem ganz falschen Sprachgebrauch zuzuschreiben ist, der für die „einfache Tat-

sache einer Verursachung" den unpassenden Ausdruck Notwendigkeit in Anwendung bringt. Notwendigkeit bedeutet oft Zwang und Unwiderstehlichkeit, wogegen kausale Bedingtheit stets die Abwesenheit entgegengesetzter Ursachen und Motive voraussetzt (L. VI, II 3; V, VII 1; ferner H. XXVI, S. 552. Anm. 1).

Die Verteidiger der Lehre von der Notwendigkeit sind schlechte Jünger Humes; wenn sie darauf hinwiesen, dafs menschliche Handlungen ebenso notwendig wären wie die Vorgänge in der Natur, so mufsten sie auch immer wieder betonen, dafs auch die Verursachung in der Natur nicht in dem Sinne unwiderstehlich ist, dafs die Wirkung nicht durch Hinzukommen neuer Ursachen geändert und aufgehoben werden könnte. Die Vertreter der Lehre von der Freiheit sträuben sich nicht gegen die regelmäfsige Succession von Motiven und Handlungen, sondern gegen das geheime Band, das sie bei mechanischen Verursachungen voraussetzen, und das einen Vergleich zwischen Naturvorgängen und Willenshandlungen unmöglich macht. „We are certain that, in the case of our volitions, there is not this mysterious constraint. We know that we are not compelled, as by a magical spell, to obey any particular motive. We feel that if we wished to prove that we have the power of resisting the motive, we could do so, (that wish being, it needs scarcely be observed a *new antecedent*); and it would be humiliating to our pride, and (what is of more importance) paralysing to our desire of excellence, if we thought otherwise" (L. VI, II 2). Beim Willen, so sind wir durch Selbstbeobachtung (l. c. und L. III, V 8) sicher, fehlt jenes geheime Band; trotzdem können wir aber die Verursachung im Gebiete des Geistes auf eine Stufe stellen mit jeder anderen Verursachung; denn ein geheimnisvoller Zwang, ein verborgenes zwingendes Band ist überhaupt zwischen keiner Ursache und ihrer Wirkung nachzuweisen: „Those who think that causes draw their effects after them by a mystical tie are right in believing, that the relation between volitions and their antecedents is of another nature. But they should go farther and admit that this is also true of all other effects and their antecedents" (L. VI, II 2; siehe ferner H. XXVI).

5. Die ganze Lehre von Ursache und Wirkung, wie die Theorie der Induktion, beruht bei Mill auf der regelmäfsigen

und unbedingten Aufeinanderfolge von Erscheinungen; die causae efficientes werden zur Erklärung der Natur bei ihm nicht herangezogen: „I premise, then, that when in the course of this inquiry I speak of the cause of any phenomenon, I do not mean a cause which is not itself a phenomenon; I make no research into the ultimate or ontological cause of anything,..... the causes with which I concern myself are not efficient but physical causes“ (L. III, V 2 und 11). Wenn es nun wirklich möglich ist, auf Grund der Humeschen Lehre eine Theorie der Kausalität auszubauen, wenn es zur Naturerklärung genügt, den Zusammenhang von Ursache und Wirkung als einen bloſs zeitlichen, freilich unbedingten regelmäſsigen Zusammenhang von Antecedens und Consequens aufzufassen, so wird im Gebiet der phänomenalen Ursachen die Annahme eines geheimen Bandes zwischen Antecedens und Consequens überflüssig und verwerflich erscheinen. Die Lehre von einer innigeren Verbindung von Ursache und Wirkung hat sich daher stets in das Gebiet der nicht phänomenalen Ursachen geflüchtet. Klammert sich somit der Begriff der causa efficiens im allgemeinen an verborgene und unserer Erfahrung unzugängliche Kräfte und Ursachen, so soll es doch eine phänomenale causa efficiens geben, den Willen.

Warum man gerade im Willen, wo nach unseren obigen Betrachtungen ein geheimes Band am allerwenigsten zu suchen ist, eine causa efficiens sieht, erhellt aus folgenden Betrachtungen: Die Annahmen einer innigeren Verbindung zwischen Antecedens und Consequens sollen die Notwendigkeit des Zusammenhanges von Ursache und Wirkung erläutern. Man möchte einsehen, warum eins das andere hervorbringen (produce) muſs (L. III, V 11), und so oft auch die Überlegung diese Annahme abweist, „the imagination retains, the feeling of some more intimate connection, of some peculiar tie or mysterious constraint exercised by the antecedent over the consequent“ (L. VI, II 2). Von wirklicher Notwendigkeit, so gehen die Gedankengänge nun weiter, kann uns keine Erfahrung, sondern nur apriorische Erkenntnis überzeugen. Nun haben wir bei jedem Willensakt eine apriorische (L. III, V 11) Kenntnis vom Eintreten einer Wirkung: „In the case of our voluntary actions, it is affirmed that we are conscious of power before we have experience of

results“ (l. c.). Dieses „feeling of energy of force inherent in an act of will is knowledge a priori“ und soll nun die Existenz einer engeren Verknüpfung von Ursache und Wirkung garantieren. So gelangt man zu der nach dem obigen paradoxen Annahme, gerade beim Willen wäre uns ein zwingendes Band zwischen Ursache und Wirkung unmittelbar gegeben.

Diese Lehre tritt in verschiedenen Formen auf. Stets beschränkt sie sich nicht auf den menschlichen Willen, sondern glaubt überhaupt jedem kausalen Zusammenhang den Willen „of some sentient being“, sei es nun Gottes oder irgend welcher anderen Wesen, supponieren zu müssen. Was diese Verallgemeinerung anbetrifft, so ist sie das Muster einer unerlaubten Ausdehnung einer Annahme; die Stärke dieser Theorie liegt nicht in einem Argument, sondern in ihrer Verwandtschaft mit einer hartnäckigen Neigung des jugendlichen Menschengeistes: es ist ein „original Fetichism“, wenn man das geheime Band zwischen Ursache und Wirkung nach Analogie unseres Willens deuten wollte (L. III, V 11).

Aber nicht nur die Verallgemeinerung, sondern die ganze Annahme eines apriorischen Bewufstseins einer wirkenden Kraft und der eintretenden Wirkung ist zu verwerfen. Wir gehen hier weder auf Mills eigene letzte Analyse des Willensvorganges ein, noch auch auf die geistvollen Erörterungen, in denen Mill durch die Geschichte des Kausalproblems beweist, wie eine Reihe von Philosophen das als undenkbar verwarf, was anderen auf Grund apriorischer Erkenntnis beim Willensakt festzustehen schien und erwähnen nur, dafs die sachliche Kritik dieser Kausaltheorie des Willens Schritt für Schritt den Weg geht, den unser Philosoph stets einschlägt, wenn es gilt, das Bollwerk apriorischer Vorurteile zu brechen. Zunächst wird gezeigt, dafs, wenn auch die Notwendigkeit des Eintretens der Handlung durch apriorische Einsicht offenbar wird, es doch zugegeben werden mufs, dafs die Erfahrung dasselbe in überreichem Mafse bestätigt und selbst beweist. „The succession between the will to move a limb and the actual motion is one of the most direct and instantaneous of all sequences which come under our observation“ (L. III, V 11) und dieser erfahrungsgemäfse Zusammenhang würde schon an und für sich genügen, um in uns einen denknotwendigen Ideenzusammen-

hang zu erzeugen. Wenn also keine anderen Gründe vorhanden sind, die die Annahme eines geheimen Bandes zwischen Motiv und Handlung rechtfertigen, so ist die Annahme für uns von keiner Bedeutung und als sinnlos zu verwerfen. Der feste assoziative Zusammenhang, der selbst nur eine unveränderliche Succession von Motiv und Handlung voraussetzt, erklärt alles, was überhaupt zu erklären ist. Fehlte diese Succession, so würden wir nichts von einer Verbindung von Ursache und Wirkung wissen: „If our nerves of motion were paralysed, or our muscles stiff and inflexible, and had been so all our lives, I do not see the slightest ground for supposing that we schould ever (unless by information from other people) have known anything of volition as a physical power, or been conscious of any tendency in feelings of our mind to produce motions of our body, or of other bodies“ (L. III, V 11).

Die Lehre, wir besäſsen in den Willensvorgängen unserer (apriorischen) Kenntnis zugängliche causae efficientes, und die Willenshandlungen wären das Vorbild jeder anderen Verursachung, ist damit zurückgewiesen. Die Willenshandlungen sind uns sehr geläufige Beispiele von Verursachung, sie dürfen aber nicht als Muster aller Kausalvorgänge angesehen werden. Wenn wir nun selbst beim Willen nicht im Stande sind, ein geheimes Band zwischen Motiv und Handlung zu entdecken, so muſs sich eine innigere Verbindung von Ursache und Wirkung, wenn sie überhaupt irgendwo existiert, auf verborgene Ursachen beschränken. Nur diese unzugänglichen Agentien können causae efficientes sein.

6. Die Vorstellungen über die Beziehungen von Ursache und Wirkung sind entweder dynamische oder mechanische. Dementsprechend haben wir auch bei den verborgenen Ursachen solche zu unterscheiden, die auf Grund dynamischer Vorstellungen sicher sein sollen und solche, die zur Ergänzung der mechanischen Causalreihe angenommen werden. Zu ersteren gehören in erster Linie die Kräfte, zu den letzteren rechnet Mill die Dinge an sich. Beide Annahmen sind selten reinlich getrennt, sondern laufen vielfältig durcheinander. Die verborgenen Ursachen, die allein causae efficientes sein können, werden auch meist als solche gedacht. Man stellt sich die Dinge an sich nicht nur nach Analogie phänomenaler Ursachen

wirkend vor, sondern rüstet sie mit Kräften aus, die sie befähigen, unsere Sensationen und ihren Zusammenhang wirklich zu erzeugen (L. I, III 7). Die Dinge an sich sollen nicht nur wirklich sein, sondern „realities, too, of a higher order than the phenomena of our consciousness, being the efficient causes and necessary substrata of all Phenomena“ (L. V, III 1). Den innigeren Zusammenhang, den man bei den Erscheinungen zwischen Antecedens und Consequens nicht auffinden konnte, will man für dieselben doch retten, indem man ein geheimes Band bei den ihnen zugrunde liegenden Dingen an sich voraussetzt (L. III, V 2).

Wie steht es nun mit diesen Dingen an sich und ihren Attributen, den „secret powers“? — Die Annahme derselben ist eine Hypothese, die gemacht ist, um die konstante Verbindung von Impressionen zu erklären. Nun hat schon Mill durch tatsächliche Durchführung bewiesen, dafs eine Theorie der Kausalität zu ihrem Aufbau der Dinge an sich und einer festeren Verbindung von Ursache und Wirkung nicht bedarf. Auch kann man sich nicht darauf berufen, das gesetzmäfsige Zusammenbestehen gewisser Impressionen rechtfertige die Annahme eines sie tragenden Substrates; denn die bekannten festen Gesetze leisten für die Forschung dasselbe wie die Annahme eines realen, aber unbekannten Substrates, in dem die Ursachen der betreffenden Impressionen vereinigt wären. Dementsprechend haben empiristische Metaphysiker die Substanzen und speziell die „bodies“ definiert als „a set of sensations, or rather possibilities of sensation, joined together according to a fixed law“ (L. I, III 7).

Wir haben also im Grunde genommen gar keinen Anlafs zu einer Annahme von Kräften und von Dingen an sich. Aber angenommen, die Hypothese erklärte mehr als wir sonst im Stande wären einzusehen, so bleibt noch immer der Nachweis zu führen, dafs die Möglichkeit vorhanden ist, die Hypothese einmal zu bestätigen. Denn es ist nach Mill eine „Bedingung einer wahrhaft wissenschaftlichen Hypothese“, dafs sie nicht dazu bestimmt ist, immer eine Hypothese zu bleiben, sondern dafs sie der Art ist, dafs sie durch die, Verifikation genannte, Vergleichung mit bekannten Tatsachen entweder bewiesen oder widerlegt werden kann (L. III, XIV 4). Diese Möglichkeit ist

aber bei unserer Annahme nicht vorhanden. Die Ursachen, die unsere Sensationen hervorbringen sollen, sind, das wird allgemein zugegeben, uns unzugänglich. Wir führen also durch die Hypothese eine neue unbekannte Tatsache ein, nur um eine andere zu erklären, und damit ist nichts geholfen (R., S. 229 bis 230). Auch hier werden wir zu der Annahme gezwungen, die Hypothese ist nicht wahr und nicht falsch, sie ist zwecklos: „Between the true and the false there is a third possibility, the Unmeaning; and this alternative is fatal to Sir William Hamilton's extension of the maxim (des ausgeschlossenen Dritten) to Noumena" (L. II, VII 5).

Die Wahrheit der Annahme von geheimen Kräften und Dingen an sich kann also nicht nach den gewöhnlichen Methoden des Beweises erwiesen werden; sie mufs zu jener anderen grofsen Klasse von Wahrheiten gehören, die intuitiv von uns erkannt werden: „It is almost universally allowed that the existence of matter ... is in its nature unsusceptible of being proved; and that if anything is known of them, it must be by immediate intuition" (L., Einleitung 4).

Wann können wir nun von der Existenz eines Dinges ohne Beweis sicher sein? — Im Sinne Mills ist auf diese Frage zu antworten: nur dann, wenn die Tatsache im Bewufstsein gegeben ist. Etwas durch Intuition erkennen heifst, etwas im Bewufstsein wahrnehmen. Kein Postulat (L. II, VII 3 gegen Spencer), keine Denknotwendigkeit kann uns unabhängig vom Bewufstsein von der Existenz verborgener Ursachen überzeugen. Die Lehren der Mathematik sollten nicht mit den Folgerungen aus fingierten Prämissen gleichgestellt werden: ebensowenig darf eine Wahrheit in bezug auf die Existenz von Substanzen aufgebaut werden auf einem Glauben, der mit den Zwangsvorstellungen Wahnsinniger in eine Reihe gestellt werden müfste. — Freilich ist Mill nicht so unvorsichtig, zu sagen, alles was nicht bewufst werden könnte, existiere nicht; denn Urteile, die eine Unmöglichkeit behaupten, müssen ihrem Wesen nach unbewiesen bleiben (L. V, V 2); was behauptet wird ist lediglich, dafs nur diejenigen Existenzen, welche im Bewufstsein gegeben sind oder Bewufstseinsmöglichkeiten darstellen, für die Logik und für die Wissenschaft überhaupt von Bedeutung sind (L. III, XXIV 1).

Die geheimen Kräfte und die Dinge an sich sind nun, wie schon oben hervorgehoben wurde, unserer Erfahrung vollständig unzugänglich und müssen daher gleicherweise von der Wissenschaft als bedeutungslos verworfen werden (D. I, S. 409).

Wenn der Begriff der Kraft in der Physik weiter gebraucht werden soll, und dagegen hat Mill nichts einzuwenden, so mufs derselbe auch hier auf die Bezeichnung phänomenaler („physical") Ursachen beschränkt werden. Kraft ist ein praktisches Wort, um Erscheinungen und speziell Bewegungsänderungen zu beschreiben. Beim Gesetz von der Erhaltung der Kraft (Energie) im besonderen handelt es sich um Bewegungsänderungen, die einen Gegenstand mit einer Eigenschaft ausrüsten, d. h. eine Kollokation von Umständen herbeiführen, die das Auftreten einer bestimmten Wirkung für die Zukunft möglich macht (L. III, V 10).

In Bezug auf die Dinge an sich ist zu bemerken, dafs die Darlegungen Mills (L. I, III 7 und H. Belief in an external world) nicht alle Arten treffen, in denen die Annahme der Existenz derselben auftreten kann. Mills Kritik trifft nur diejenigen Formen der Lehre, die die Noumena als „verborgene Ursachen" der Erscheinungen auffafst, und unser Autor sieht in der Welt der Dinge an sich wirklich nichts anderes als eine Mannigfaltigkeit derartiger verborgener Ursachen.

Eben diese Auffassung wird immer wieder betont (siehe L. I, III 7 und 8; I, V 5: What is a noumenon? An unknown cause; V, III 1; V, VII 3 usw.), und derselbe Umstand ist es, der uns zwingt, diese Frage bei einer Erörterung des Kausalproblems zu berühren. Was folgt aus dieser Art die Dinge zu betrachten?

Es ist ein Fehlschlufs, dafs die Ursache der Wirkung gleichen müsse (L. V, III 8). Wir haben also keinen Grund anzunehmen, die Noumena wären ihren Wirkungen, den Impressionen ähnlich. Aus diesem Gedankengang folgt also: Die Dinge an sich haben, „no likeness in experience, though experience is entirely a manifestation of their agency" (L. V, III 1). Solcher ihrer Qualität nach völlig unbekannter Substanzen glaubt unser Autor zur Erklärung des Wirklichen nicht zu bedürfen. Freilich „ist die positivistische Denkart nicht notwendig eine Leugnung des Übernatürlichen" (C., S. 10), allein es ist ein Mifsgriff, der-

artige Fragen nicht offen lassen zu wollen. Mill gehört zu jenen Philosophen, die als letzte Prämissen nur Tatsachen des Bewufstseins (d. h. sensations, emotions, thoughts and volitions L. I, III 6 und 8; V, III 1; ferner VI, IV 1), von uns oder anderen „sentient beings" anerkennen (L. V, III 1 und III, XXIV 1). Wenn wir von der Existenz eines nicht unmittelbar gegebenen Dinges reden, so ist seine Existence „only another word for our conviction that we should perceive it on a certain supposition" (l. c. und R., S. 202).

Über Bewufstsein und Bewufstseinsmöglichkeiten getraut sich Mill nicht hinauszugehen, und nach diesen Grundanschauungen kann von der Realität der Materie nur eine „Permanent Possibility" bewufst zu werden übrig bleiben.

Wir haben keinen Grund, an dieser Stelle tiefer in die Lehre von den Substanzen (H. Kap. XI und XII) bei Mill einzudringen, zumal da Mills Stellung gegenüber dem Ichproblem und seine Ansicht über die geistigen Substanzen[1]) schon oben genauer erörtert wurde. Wir weisen nur noch auf die Voraussetzungen hin, die es unmöglich machen sollen, in den Dingen an sich noch etwas mehr oder etwas anderes zu sehen als „verborgene Ursachen".

Wenn auch das Verhältnis von Ursache und Wirkung, in dem die Dinge an sich zu den Erscheinungen stehen, uns über die Natur dieser Existenzen völlig im Dunkeln läfst, so könnte man dieselben doch auf Grund einer Kette von Analogieschlüssen dem Willen, oder anderen Bewufstseinselementen empfindender Wesen analog denken. Diesen Weg, der vielleicht imstande ist, über die Schwierigkeit der völligen Unähnlichkeit der Noumena und Phänomena hinwegzuhelfen, hat sich Mill verschlossen. Wir hatten schon oben Gelegenheit seinen Ansichten entsprechend die Lehre, die allen Vorgängen der Natur einen Willensvorgang zu supponieren sucht, als unerlaubte Generalisation zu charakterisieren. Genau so urteilt Mill über alle weitläufigen Analogieschlüsse; sie geben nur eine schwache Wahrscheinlichkeit: „Wenn die Agentien und ihre Wirkungen aufserhalb des Bereiches weiterer Beobachtungen oder Versuche liegen ..... so sind solche geringe Wahrscheinlichkeiten nichts

---

[1]) cf. R., S. 200.



als ein interessantes Thema für eine angenehme Ubung unserer Phantasie" (L. III, XX 3). Analogieschlüsse geben keinen Beweis (L. III, XX 2), und die fast ausschliefsliche Betonung der Methoden und Resultate streng induktiven Beweises (L. V, III 1) ist es, die die Dinge an sich — ähnlich wie Spekulationen über entfernte Teile des Weltalls (L. V, V 2 und R. S. 102—103) — von dem Gebiete wissenschaftlicher Forschung ausschliefst.

III. Teil.

Empirismus und Rationalismus bei Stuart Mill.

1. Selbst der begeistertste Anhänger Mills kann nicht bestreiten, daſs die Darstellung der Kausaltheorie sowohl in der „Logik" als auch in dem metaphysischen Hauptwerke Mills zahlreiche widersprechende Behauptungen enthält: einmal wird unser Glaube an das Kausalgesetz als eine „undoubted assurance" (L. III, V 2) bezeichnet, d. h. als etwas so Sicheres, daſs es überhaupt keinen Zweifel zuläſst (L. III, XXI 4; XXV 3 und V, V 2), sodann ist Mill an anderer Stelle der „Überzeugung", daſs jeder bei einiger Übung imstande sein würde, sich das gerade Gegenteil desselben Gesetzes vorzustellen (L. III, XXI 1). Es ist im Grunde genommen derselbe Gegensatz, der in mannigfacher Form in Mills Auseinandersetzungen wiederkehrt. Wie kann Mill, ist man an anderer Stelle[1]) geneigt zu fragen, die Unveränderlichkeit (L. III, V 2) eines Folgezusammenhanges von Antecedens und Consequens betonen, wie kann er einen Vorgang die „unbedingte" Folge eines anderen nennen (siehe z. B. C., S. 40 und L. III, V 6), wo er doch lehrt, daſs die Natur sich nicht um unsere Überzeugungen kümmert, und daſs der stärkste Glaube keine Gewähr für die Zukunft bietet, so daſs er zugesteht, nicht wissen zu können, ob nicht im nächsten Augenblick die Zukunft seine Behauptungen zu schanden macht? Und ist es nicht paradox, wenn Mill es für sinnlos erklärt, daſs wir uns bei jedem Induktionsschluſs auf einen Instinkt der menschlichen Natur verlassen müssen, um sein Recht, die

[1]) Alle diese Stellen findet man zitiert bei B. Kohn, dessen „Untersuchungen über das Kausalproblem" (Wien 1881) von einer Kritik derselben ausgehen.



Zukunft vorwegzunehmen, zu beweisen und dann dieses Recht aus dem Kausalgesetz ableiten will, das doch gerade nach seiner empiristischen Auffassung einer solchen Rechtfertigung im Prinzipe ebenso sehr bedürfte, wie jede seiner Spezialisierungen? —

Solche Widersprüche fordern zu genauerer Betrachtung heraus; ob sie scheinbar oder wirklich, in wie weit sie durch Ungenauigkeit im Ausdruck oder durch sachliche Mängel des Gedankenganges bedingt sind, muſs die weitere Untersuchung lehren; sie wird je nachdem mehr den Charakter einer Erklärung oder einer kritischen Umbildung der Gedankengänge unseres Autors anzunehmen haben.

Fürs erste aber ist zu beachten, daſs es sich in unserem Falle keineswegs um mühsam zusammengesuchte gelegentliche Äuſserungen handelt, die nun, in unnatürlicher Weise zusammengebracht, durch ihren Gegensatz überraschen. Mag man nun auch zugestehen, daſs Mill in Fragen der Nomenklatur nie so gewissenhaft war, als er es nach seinen Vorsätzen sein wollte, mag man auch zugeben, daſs er in der Absicht zu zeigen, wie weit die problematische Gewiſsheit gesteigert werden kann, unbedacht stärkere Ausdrücke wählte, als ihm sein Standpunkt gestattete, so macht eine ganze Reihe von Stellen doch wahrscheinlich, daſs oft, wenn auch durchaus nicht immer den widersprechenden Behauptungen ganz verschiedene Gedankengänge zugrunde liegen.

2. Indem wir nun den in der Einleitung angedeuteten Weg beschreiten, glauben wir die Herkunft und die Entstehung der einander widerstreitenden Behauptungen, die in Mills Lehre zu keinem Ausgleich gekommen sind, am besten klarlegen zu können, wenn wir sie drei Richtungen seines Denkens zuweisen. Wir unterscheiden im folgenden:

a) Die Gedanken des „Empiristen“ Mill; sie geben zumeist das Problem, das Mill betrachtet und das Ziel, dem er zustrebt. Dieses steht, wie erwähnt, in ausgesprochenem Gegensatz zu den rationalistischen Lehren der Metaphysiker der Schottischen Schule.

b) Die Auseinandersetzungen des „Psychologen“ Mill. Sie bieten die Waffen zum Beweise seiner metaphysischen Ansichten, verdienen aber, trotz dieser Abhängigkeit von jenen, wegen der Änderung der Betrachtungsweise für unsere Zwecke getrennt zu werden.

c) Die Untersuchungen des „Logikers“ Mill, dort wo er nicht von metaphysischen und psychologischen Gesichtspunkten geleitet wird. Sie sind es, die durch die Betrachtung scheinbar spezieller Fragen, den hier durch keinerlei andere Rücksichten geleiteten Forscher Mill einem Rationalismus nahe bringen, dessen Gegensatz seinem Empirismus gegenüber ihm selbst nicht zum Bewufstsein kommt, weil diese Gedankengänge in ihren Konsequenzen für das Kausalgesetz durch psychologische Überlegungen verdrängt und an einer vollen Durchbildung gehindert werden. —

I. Problemstellung des Empiristen Mill.

1. Der Charakter der metaphysischen Anschauungen Mills wird durch den Gegensatz gegen die Metaphysiker der schottischen Schule bedingt. Die Reaktion gegen den Skeptizismus des 18. Jahrhunderts wurde in England verstärkt durch die „ténébreuse métaphysique“ [1]) der deutschen Philosophen, die gerade zur Zeit, als Mills Hauptwerk erschien, zu bedeutendem Einflufs gelangten.[2]) So gewaltig war diese Einwirkung, dafs jene ganze metaphysische Gedankenrichtung als „philosophie allemande“ [3]) bezeichnet werden konnte. Es wurde fast unmöglich, sich von dieser Strömung fern zu halten;[4]) und selbst Stuart Mill erkennt an, dafs dieselbe im Anfang als Reaktion mehr genutzt als geschadet habe[5]) und gesteht, durch dieselbe in günstiger Weise beeinflufst worden zu sein,[6]) obwohl er zu jener Zeit Kant und Hegel noch nicht durch eigenes Studium kannte. Vielleicht ist es gerade diese Anerkennung einiger Gedanken des Rationalismus gewesen, die Mill dazu trieb, bei der weiteren Gestaltung und Darstellung seiner Lehren den Gegensatz zum Apriorismus niemals aus den Augen zu lassen.

---

[1]) Lettres inédites de Stuart Mill a Auguste Comte (oben genauer zitiert) S. 139.

[2]) l. c., S. 138 und Correspondance inédite avec Gustave d'Eichthal (oben genauer zitiert) S. 199.

[3]) l. (,) c., S. 387 und 167 usw.

[4]) l. c., S. 373.

[5]) l. c., S. 167.

[6]) l. c., S. 169 und 170.

Wenden wir uns also zu der Frage: wie versteht Mill die Lehren seiner Gegner, und welche Punkte geben ihm Anlafs, andere Wege einzuschlagen?

Die Frage nach den Quellen unserer Erkenntnis bildet die Hauptfrage der Metaphysik (L., Einl. 4) und den entscheidenden Punkt bei jeder Philosophie (D. I, S. 403 und 408). Fragen wir also nach diesen bei Mill und bei seinen Gegnern: alle Wahrheiten, so fanden wir, werden uns nach Mill entweder auf Grund anderer Wahrheiten oder direkt im Bewufstsein gewifs (L., Einl. 4). Nun ist es die Meinung von Mills Gegnern, unser Bewufstsein sichere nicht nur die Existenz unserer gegenwärtigen geistigen Phänomene, sondern gäbe uns aufserdem unmittelbar eine zweifellose, über jeden Beweis erhabene Überzeugung eines „Non-Ego“, von einem Etwas, das augenblicklich nicht bewufst ist oder überhaupt nicht phänomenalen Charakter trägt (H. VIII, S. 132). Die Verschiedenheit der beiden Klassen von Daten, die das Bewufstsein liefern soll, wird zuweilen auch in der Unterscheidung der Begriffe „consciousness“ und „intuition“ angedeutet: „metaphysicians usually restrict the name Intuition to the direct knowledge we are supposed to have of things external to our minds, and Consciousness to our knowledge of our own mental phenomena“ (L., Einl. 4, Anm.). Gewöhnlich jedoch werden „Consciousness“ und „Intuitive-Immediate Knowledge“ in einem weiteren Sinne als völlig gleichwertig für die ursprünglichen von unserem Geist dargebotenen Daten gebraucht (so z. B. von Hamilton: H. VIII, S. 136 und 138), so dafs nicht nur unsere gegenwärtigen Sensationen, „Thoughts“, Emotionen und „Volitions“ (L. VI, IV 1), sondern auch noch etwas aufser unseren „feelings“ nach dieser Auffassung gleicherweise vom Bewufstsein garantiert werden soll. Kurz die Gegner Mills nehmen an, es gäbe neben der Selbstevidenz der Existenz der Phänomene eine „second kind of intellectual conviction, called belief“ (H. V, S. 72). Hier ist das Wort belief natürlich in einem ganz anderen Sinne gebraucht, als der, in dem „belief“ im Englischen oder „Glaube“ im Deutschen gewöhnlich angewendet wird (H. V, S. 75—76); im vulgären Sinne bedeutet das Wort eine unsichere Annahme, im metaphysischen Sprachgebrauch dagegen eine unzweifelhafte Überzeugung.

2. Nach der Auffassung der Metaphysiker der Schottischen Schule handelt es sich beim Kausalgesetz um eine solche unmittelbar durch Intuition gegebene Wahrheit. Hamilton vertritt zwar gerade in diesem Punkt eine andere Anschauung, insofern er das Kausalgesetz nicht als einen „original" belief ansieht, sondern sich durch sein „Law of Parcimony" (H. IX, S. 179) gezwungen sieht, es in ganz eigenartiger Weise auf das „Law of the Conditioned" (H. XVI, S. 345 bis 346) zurückzuführen. Aber das ändert die Lage nicht wesentlich, indem die prinzipielle Meinungsverschiedenheit nur verschoben ist. Es ist weniger diese spezielle Form einer rationalistischen Auffassung des Kausalgesetzes, als vielmehr die allgemeine Lehre der Schüler von Reid, die es als einen „ultimate belief" (H. IX, S. 180) betrachten, gegen die Mill seine Kritik richtet; die Begründung des Kausalgesetzes durch einen Instinkt und die Gesetze unserer glaubenden Fähigkeiten (L. III, XXI 1 und III, III 1) ist es, die er, wie oben dargestellt wurde, durch seine Erörterungen über den Beweis des allgemeinen Kausalgesetzes ersetzen will.

3. Fragen wir jetzt nach dem Grund, der Mill in bezug auf diesen Angelpunkt seiner Philosophie zu einer gänzlichen Verwerfung auch des richtigen Kernes dieser Anschauungen verleitete. Es sind, wie wir sahen und unten noch weiter erörtern werden, wesentlich psychologische Argumente, die der Schüler seines Vaters James Mill gegen seine Gegner vorbringt. So sehr man aber auch den Einfluſs des psychologischen Ausgangspunktes für Stuart Mill betonen mag, so scheint mir trotzdem der eigentliche Ansatzpunkt des Zweifels und auch ein Grund für den psychologischen Charakter seines neuen Lösungsversuches des Kausalproblems an anderer Stelle gesucht werden zu müssen.

Betrachten wir noch einmal die durch Intuition (im engeren Sinne) gegebenen Wahrheiten. Diese Wahrheiten bezogen sich, obwohl sie selbst durch das Bewuſstsein verbürgt werden sollten, immer auf ein Etwas, das nicht im Bewuſstsein gegeben war. Denken wir uns, in diesem Etwas handele es sich um einen Vorgang phänomenalen Charakters, den wir etwa als Wirkung zu einer gegebenen Ursache intuitiv nach dem Kausalgesetz gezwungen seien anzunehmen. Dann könnte

es eintreten, dafs dieser Vorgang möglicher Sinnes- (oder Selbst-) Wahrnehmung später wirklich durch Erfahrung bekannt würde (L. III, XXI 1). Von dieser späteren Erfahrung war aber die auf den belief (an ein spezielles Objekt! Cfr., Teil I) gestützte Erkenntnis gänzlich unabhängig, und umgekehrt war auch das nachherige Auftreten des Naturvorgangs unabhängig von unserm Glauben (= belief). Es bestehen also — so denkt Mill — in allen jenen Fällen, in denen das erkannte Etwas überhaupt unserer Erfahrung zugänglich ist — und gerade diese Fälle sind es, die Mill, wie mehrfach erwähnt, fast ausschliefslich interessieren — immer zwei verschiedene Möglichkeiten Kenntnis von demselben zu erhalten. Eine, die sich auf einen belief gründet; diese ist vor jeder Erfahrung möglich, ist „apriori"; und eine zweite, nämlich die Erfahrung selbst, die sich direkt oder indirekt auf die unmittelbare Gewifsheit des Bewufstseins im engeren Sinne, auf bestimmte Komplexe von Sensationen und Ideen also, zurückführt. Nun entsteht die Frage: müssen diese beiden Quellen von Wahrheit immer zu denselben Resultaten führen? Wäre es nicht möglich, dafs unsere Intuition uns denknotwendig eine andere Meinung aufdrängte, als die, welche die Erfahrung nicht weniger entschieden predigte.[1]) Und wenn dieser Fall einträte: wer müfste weichen, der Glaube oder die Erfahrung? Zur Beantwortung der Frage sucht Mill Präcedenzfälle heranzuziehen: der Glaube an die Unmöglichkeit der Existenz der Antipoden hatte einen ganz ähnlichen Charakter, wie unsere intuitiven Überzeugungen, etwa die über das Kausalgesetz. In jenem Falle hat die Erfahrung Recht behalten; Schritt für Schritt mufste der Glaube ihrem Zeugnis weichen. Wäre es vielleicht nicht möglich, dafs auch unsere festesten Überzeugungen, unsere letzten ursprünglichsten beliefs bei entsprechend eintretender Erfahrung sich als nicht weniger haltlos herausstellten? Und unmittelbar führt dieser Gedankengang zu der prinzipiellen Verallgemeinerung des Problems, zu der Chaosfrage: gesetzt den Fall, ein Chaos träte ein, d. h. die Erfahrung lehrte in jedem Punkte etwas anderes, als das Kausalgesetz, würde dann der Glaube an das Gesetz der Gewalt der Tatsachen widerstehen können?

---

[1]) L. III, XXI 1: „a case might occur ..."

Wir kennen die Antwort, die Mill auf diese Frage gibt und werden sie weiter unten zu betrachten haben; hier interessiert uns nur ihr Ursprung aus dem Gegensatz der beiden Erkenntnisquellen des Bewufstseins (im weiteren Sinne), aus dem Gegensatz von „Consciousness“ und „Intuition“.

Aber lassen wir vorläufig den fingierten Fall, dafs Glaube und Erfahrung zu verschiedenen Resultaten führen könnten, beiseite. Das Kausalgesetz hat sich ja bewährt, die mathematischen Voraussetzungen, für die eine genau entsprechende Betrachtung gilt, nicht minder; und nehmen wir wirklich an, auch die Zukunft würde fortfahren eine genaue Übereinstimmung von Erfahrung und Intuition zu lehren: immer bleibt dann hier das Rätsel der Übereinstimmung beider Quellen der Erkenntnis ungelöst, und je genauer und konstanter sich die Übereinstimmung erweist, um so wunderbarer und unerklärlicher mufs sie scheinen.

4. Auch die schottischen Metaphysiker haben die fundamentale Wichtigkeit der hier vorliegenden Frage wohl erkannt. Aber sie haben wenig zu ihrer Lösung getan. Wie beim „belief“, so sind sie auch in bezug auf die Übereinstimmung von belief und Erfahrung geneigt, an eine ursprüngliche, nicht erklärbare Tatsache zu denken, obwohl es sich in bezug auf diesen Punkt nicht um eine einfache Tatsache — wie etwa um die Existenz von Impressionen oder von „ultimate beliefs“, die auch Mill postuliert — handelt, sondern um eine aufserordentlich weitgehende Übereinstimmung von Tatsachen. Eine solche Regelmäfsigkeit fordert zur Erklärung auf und nicht früher ist hier Halt zu machen, bis die Erklärung das zu erklärende voraussetzen würde. Ohne Zweifel sind hier Mills Gegner in der Analyse nicht weit genug gegangen. Sie haben sich mit der Tatsache begnügt: „Nature has established a real connexion between the signs and the thing signified, and Nature has also taught us the interpretation of the signs — so that, previous to experience, the sign suggests the things signified, and creates the belief of it“ (H. X, S. 211 u. D. III, S. 100). Trotzdem finden sich auch bei diesen Denkern zuweilen Ansätze zu einer Erklärung. Die wirkliche Schwierigkeit, die hier vorliegt, bildete auch für sie den Antrieb, einen Grund des Zusammenhangs zu suchen, und die Tatsachen die eine Lösung

fordern, verleiteten zu einer Erklärung der Richtigkeit der Intuition und unserer beliefs. So sagt z. B. Hamilton an anderer Stelle: „To suppose their falsehood, is to suppose that we are created capable of intelligence, in order to be made the victims of delusion; that God is a deceiver, and the root of our nature a lie“ that man is „organized for the attainment, and actuated by the love of truth, only to become the dupe and victim of a perfidious creator“ (H. IX, S. 161). — Ein alter Gedanke, den hier Hamilton zur Begründung angibt, ein Ausweg, der, wie schon die Geschichte hätte lehren können, nie den forschenden Geist befriedigt hat, und der auch Mill nur einen Angriffspunkt mehr zur Kritik darbietet (R., S. 156).

Mag man sich also mit der Bestimmung der Tatsache begnügen, oder mag man den Versuch machen, in Gott einen Erklärungsgrund zu finden: immer kann Mill seinen Gegnern einwerfen, sie hätten für das, was das Bewufstsein sichern soll, aufser dem, was in ihm selbst gegeben ist, keinen Beweis erbracht: „But ...... even assuming ..... that some incapacities of conceiving are inherent in the mind, and inseparable from it; this would not entitle us to infer, that what we are thus incapable of conceiving cannot exist. Such an inference would only be warrantable, if we could know à priori that we must have been created capable of conceiving whatever is capable of existing: that the universe of thought and that of reality, the Microcosm and the Macrocosm (as they once were called) must have been framed in complete correspondence with one another. That this is really the case has been laid down expressly in some systems of philosophy, by implication in more ..... but an assumption more destitute of evidence could scarcely be made, nor can one easily imagine any evidence that could prove it, unless it were revealed from above“ (H. VI, S. 82; ferer D. III, S. 100). Wie oben der erwähnte Ausweg, so läfst hier die Formulierung des Problems die Verwandtschaft mit alten viel erörterten metaphysischen Grundfragen erkennen. Trotzdem ist die Verschiedenheit gröfser als die Ähnlichkeit; denn der Charakter der Probleme ist ein gänzlich erkenntnistheoretischer geworden. — Mill kommt zu dem oben zitierten Ergebnis: es gibt keinen Ausweg aus dieser Schwierigkeit, die Übereinstimmung von Consciousness und

Intuition ist völlig unerklärlich, und sie wird es bleiben, so denkt Mill weiter, solange wir uns nicht entschliefsen, die Voraussetzungen jenes Gedankenganges von neuem zu prüfem.

5. Worin bestanden diese Voraussetzungen? In der Annahme, es gäbe zwei vollständig unabhängige Erkenntnisquellen: Consciousness (im engeren Sinne) und Intuition. Nun ist es unmöglich, die im Bewufstsein selbst gegebenen Phänomene zu leugnen; ein so weitgehender Skepticismus mufs von der Diskussion ausgeschlossen werden (H. IX, S. 152); und was die „beliefs", unsere denknotwendigen Überzeugungen angeht, so ist auch deren Existenz von Mill niemals in Zweifel gezogen worden. So wenig wie Hume die Berechtigung des kausalen Schliefsens fortargumentieren wollte, so wenig ist es Mill eingefallen, die Existenz von beliefs zu bezweifeln, die sich uns mit Denknotwendigkeit aufdrängen — wenigstens bei dem jetzigen Zustand des Universums. Nicht die Existenz, sondern die Unabhängigkeit der Intuition ist für Mill auf Grund des dargelegten Gedankenganges Problem geworden. Denn die „feelings", die im Bewufstsein selbst gegebenen Elemente, sind nach Mill ursprünglich; und dann bleibt nur noch die Intuition, die sich in bezug auf die Beweiskraft ihrer Wahrheiten als sekundär und abgeleitet erweisen mufs. Selbst W. Hamilton, der doch nach seinen sonstigen rationalistischen Anschauungen mehr dazu neigen mufs, „Conciousness" (im engeren Sinne), die Erfahrung, als von unseren beliefs abhängig aufzufassen, sieht sich gelegentlich genötigt, gerade die intuitiven Wahrheiten als eines Beweises bedürftig anzusehen. Indem er von den Tatsachen des Bewufstseins redet, sagt er: „It is only the authority of these facts as evidence of something beyond themselves, — that is, only the second class of facts, — which become matter of discussion; it is not the reality of consciousness that we have to prove, but its veracity" (H. IX, S. 156). Es ist, wie weiter unten ausführlicher gezeigt werden soll, eine vielfach unterlaufende Verwechselung von den Daten des Bewufstseins im engeren Sinne mit der Erfahrung, die hier den Rationalisten Hamilton aus der Rolle fallen läfst und die gleichzeitig Mill zu einer Formulierung des Problems verleitet, die eine rationalistische Lösung für ihn unmöglich macht. — Aber lassen wir die Kritik vorläufig beiseite, um Mills Gedanken-

gang weiter zu verfolgen: Wenn nur die Intuition das abhängige und nicht primäre Element sein kann, dann ist es unmöglich, dafs die Sicherheit und Wahrheit dessen, was wir durch einen belief erfassen, auf seinem denknotwendigen apriorischen Charakter beruht. Dann mufs eben die Wahrheit dieser Überzeugungen sich auf andere elementare Wahrheiten zurückführen lassen, von denen der belief sich ableitet. Der Glaube, dafs wir die betreffende Tatsache gezwungen sind zu denken, kann es nicht sein, was wirklich dem Gedanken sein Recht verleiht: „Glaube ist kein Beweis und befreit nicht von der Notwendigkeit des Beweises“ (L. III, XXI 1). Wie die Problemstellung, so ähnelt auch dieses Resultat gelegentlichen Äufserungen von Hamilton, und Mill versäumt nicht, diese als Gedanken zu feiern, die über die gewöhnlichen Ansichten Hamiltons weit hervorragen (H. VI, S. 79—80).

Unser Gedankengang hat uns damit zu einem weiteren Punkte geführt, an dem sich Mill prinzipiell entfernt von dem „beaten path of the school of thought which, erecting human capacities of conception into the measure of the universe, maintains that causes must be, because we are incapable of conceiving phenomena without them“ (H. XVI, S. 354). Schon in dem zweiten Teile unserer Arbeit hatten wir Anlafs, die aufserordentlich zahlreichen Äufserungen Mills über das ungerechtfertigte Zutrauen zu der Intuition zu zitieren. Die ganzen Abschnitte: V. III, 1—5 der Logik gehören hierher. Immer wieder wird dieser Gedanke betont: er bildet einen der Angelpunkte der ganzen Millschen Methaphysik und die Grundlage für die Beantwortung aller speziellen Probleme (siehe noch R. S. 139 und 199 und B., S. 225).

Den verwandten Ursprung der Chaosfrage versuchten wir schon oben deutlich zu machen. Halten wir für die folgende Betrachtung der Lösung der Probleme fest, dafs es nicht die psychologische Analyse allein, sondern vielmehr die erkenntnistheoretische Schwierigkeit der Annahme zweier unabhängiger Erkenntnisquellen war, auf die sich einerseits die Chaosfrage und andererseits die Behauptung zurückführt, dafs Glaube (belief) kein Beweis sei und keinen Beweis ersetzen könne.

II. Die psychologische Lösung des Erkenntnisproblems.

1. Ehe wir zur Betrachtung der psychologischen Beantwortung der dargelegten Fragen übergehen, müssen wir über die Gründe Klarheit zu erhalten suchen, die Mill zu einer fast ausschliefslich psychologischen Erörterung erkenntnistheoretischer Probleme bestimmen.

Schon in der Einleitung hatten wir Gelegenheit, die Bedeutung des Einflusses von James Mill auf den Sohn zu betonen. Die spezielle Form der psychologischen Analyse wird sich auch durchaus als von dessen Psychologie abhängig erweisen. Allein wir dürfen nicht übersehen, dafs die Form der Fragestellung hier, wie so oft, für deren Beantwortung von Bedeutung wurde. Wie die Lehren selbst, so haben auch die Fragen ihre Geschichte; die verschiedenen Lösungen eines und desselben Problems sind immer mit entsprechenden Änderungen der Fragestellung verbunden gewesen; und wenn wir oben den Zusammenhang des Grundproblems bei Mill mit früheren Gedanken betonten, so haben wir jetzt die speziellen Verschiedenheiten hervorzuheben, die seine Beantwortnng in entscheidender Weise beeinflufsten.

2. Reid und seine Nachfolger waren von logischen Gesichtspunkten aus einer richtigen Auffassung der apriorischen Wahrheiten nahe gekommen. Unsere beliefs werden von diesen Denkern aufgefafst als die wesentlichen Bedingungen unserer Erfahrung (H. IX, S. 161). Mit vollem Recht argumentiert Hamilton: „But reason itself must rest at last upon authority, for the original data of reason do not rest on reason, but are necessarily accepted by reason on the authority of what is beyond itself. These data are therefore in rigid propriety, Beliefs os Trusts. Thus it is that in the last resort we must perforce philosophically admit, that belief is the primary condition of reason, and not reason the ultimate ground of belief. We are compelled to surrender the proud Intellige ut credas of Abelard to content ourselves with the humble Crede ut intelligas of Anselm“ (H. V, S. 73). Hier liegt der unzweifelhaft richtige Gedanke zu Grunde, dafs alle Wahrheiten sich auf eine letzte Wahrheit stützen müssen, und dafs beim Versuche diese letzte Wahrheit noch weiter zurückzuführen, die logische Betrachtung überhaupt aufgegeben wird. Die letzte

Wahrheit ist also in bezug auf ihre Berechtigung nicht weiter zurückzuführen, mag sie psychologisch entstanden sein, wie sie will. Die schottischen Metaphysiker versäumten diesen rein logischen Charakter der „beliefs" zu betonen; und nicht nur das; sie nahmen ohne weiteres an, für unsere a priorischen Überzeugungen müsse ein besonderes Vermögen („faculty", „tendency") vorhanden sein, das sich auch psychologisch nicht weiter zurückführen liefse. Die logische Wahrheit wurde für sie unmittelbar auch zur psychologischen Lehre. Um verständlich zu machen, wie Mill durch die Richtigstellung der psychologischen Seite der Sache auch das logische Problem gelöst zu haben glaubt, fassen wir die Formulierung der obigen erkenntnistheoretischen Fragen bei Mills Gegnern etwas näher ins Auge.

3. Wir sahen, dafs auch unsere Intuition eine unmittelbare Tatsache des Bewufstseins (im weiteren Sinne) darstellen sollte. Unsere „beliefs" wurden nicht nur erkenntnistheoretisch-logisch als Bedingungen der Erfahrung aufgefafst, sondern gleichzeitig als „ultimate facts of consciousness" (H. V, S. 75). Die schottischen Metaphysiker übertragen logische Gedankengänge auf das psychologische Gebiet: für unsere denknotwendigen Voraussetzungen des Schliefsens wird eine besondere „intuiting" oder „conceptive faculty" (H. IX, S. 177; II, S. 12; V, S. 72; ferner L. III, XXI 1; L., Einl. 4; L. III, III 1; ferner B., S. 225) angenommen. Die Intuition ist ein besonderes Seelenvermögen, „an original part of our mental constitution" (H. XXI, S. 475 und L. III, V 2; L. V, III 1), „a part of our primitive consciousness" (H. IX, S. 176) oder ein „original fact" des Bewufstseins (H. IX, S. 178). Ja, man geht in dieser Übersetzung ins psychologische so weit zu sagen, das „Notself" würde wie unser „Self" „immediately apprehended in our primitive consciousness (H. XIII, S. 258 und L. V, III 1 und 2), und man ist unbedenklich von einer „intuitive *Perception*" (H. X, S. 207 und 214; ferner L. V, III 2; ferner R., S. 156 und D. III, S. 102) des Aufserbewufsten zu reden!

Deutlicher noch, als die bereits früher zitierten Stellen, in denen unser Glaube als „Instinkt" bezeichnet wurde (z. B. H. IX, S. 166), mögen die eben angeführten Ausdrücke die psychologische Wendung und Formulierung, die die Schüler von Reid

dem Problem der Intuition gegeben haben, dartun. Auch für Hamilton ergeben sich aus dieser Übertragung in das psychologische die seltsamsten Konsequenzen für eine Definition der Logik, die ja nach der Ansicht dieses Denkers unsere beliefs, unsere denknotwendigen Überzeugungen, in erster Linie zum Gegenstand haben soll. Hamilton mufs zu der Annahme gelangen: es gebe eine Wissenschaft, die Psychologie, „which is the science of all mental phaenomena, and among others of the phaenomena of Thought, and yet another science, Logik, is required to teach us *its necessary phaenomena*“ (H. XX, S. 443). So wird selbst der Rationalist zu einer Definition der Logik gezwungen, nach der dieselbe nichts weiter als einen Teil dessen umfafst, was gewöhnlich zum Gebiete der Psychologie gerechnet wird.

4. Weit bedeutender ist natürlich der Einflufs der psychologischen Fassung des Problems auf Mill, dem schon an und für sich die psychologische Untersuchungsmethode näher liegt. Wenn unsere beliefs sich auf ein Seelenvermögen stützen, wenn das Kausalgesetz als eine „conception of the mind“ (H. XVI, S. 363) aufgefafst wird, wenn wir durch die „constitution of our thinking faculty“ gezwungen sind, die Gesetzmäfsigkeit der Natur, wie alle anderen Postulate anzunehmen, kurz, wenn alle diese vielumstrittenen Fragen und das Problem der Erkenntnisquellen psychologischen Charakter tragen (H. VIII, S. 136),[1]) selbst in der Formulierung des Rationalismus, dann mufs die Unabhängigkeit der intuitiven Erkenntnis, die Mill aus metaphysischen Gründen zweifelhaft wurde, p s y c h o l o g i s c h untersucht werden. Wenn es sich für die Schule von Reid bei der Erforschung und Behauptung des primären Charakters der Intuition nur um eine „interpretation of consciousness“ handelt, dann mufs es auch Mill gestattet sein, diese Deutung des Bewufstseins in bezug auf den fraglichen Punkt nach seiner psychologischen Methode zu versuchen. So gelangt Mill zu einer vorwiegend psychologischen Betrachtung metaphysischer Probleme, so kommt er zu dem für seine Philosophie so verhängnisvollen Schlufs: „When we know what any philosopher considers to be revealed in Consciousness, we have the key

---

[1]) Ferner D. I, S. 408.

to the entire character of his metaphysical system" (H. VIII, S. 132). Diese Ansicht verleitet Mill immer nur die psychologischen Seiten seiner Gegner anzugreifen und läfst ihn verkennen, dafs mit der Verwerfung der psychologischen Lehren seiner Gegner, mag dieselbe auch noch so berechtigt sein, deren erkenntnistheorethisch-logische Anschauungen, die den Kernpunkt ihres Rationalismus bilden, kaum berührt werden. —

Der Übergang zu einer psychologischen Betrachtungsweise metaphysischer Probleme findet einen prägnanten Ausdruck in den Namen, mit denen Mill seine Methode und die seiner Gegner charakterisiert. Beide sind im Grunde genommen psychologisch, aber mit dem Unterschied, dafs die der schottischen Metaphysiker „simply introspective", die Mills aber experimentell „psychologisch" genannt werden mufs (H. IX, S. 170 und 173; L. VI, IV 3). Und gerade in bezug auf die Frage nach der Natur der „beliefs" ist diese Bezeichnung zugespitzt; denn bei „simple inspection" scheint es, und mufs es uns scheinen, als ob unsere denknotwendigen Überzeugungen direkt von der Intuition gegeben würden (H. IX, S. 171), erst die psychologische Analyse zeigt, dafs es sich in diesen Fällen um Beispiele von „mental chemistry" (L. VI, IV 3) handelt, d. h. um Geisteszustände, die die Art ihrer Entstehung und ihre einzelnen Komponenten nicht unmittelbar erkennen lassen.

5. Versuchen wir jetzt den psychologischen Charakter einiger grundlegenden Ausführungen Mills, (speziell der) über das Kausalgesetz, kurz darzulegen. Wir sahen in dem 2. Teile unserer Ausführungen, dafs der Rationalismus das eigentliche Charakteristikum der beliefs in deren „Notwendigkeit" findet. Nehmen wir die Notwendigkeit des Kausalgesetzes: hierüber heifst es bei Hamilton: „The necessity of so thinking cannot be derived from a custom of so thinking. The force of custom, influential as it may be, is still always limited to customary; and the customary never reaches, never even approaches to the necessary" (H. XIV, S. 317). Hier bei Hamilton liegt noch der Unterschied zwischen dem, was für unser Recht zu schliefsen denknotwendig vorausgesetzt werden mufs und einem psychologischen Zwang, der Betrachtung zugrunde. Mill dagegen stellt, wie schon oben erwähnt wurde, ohne weiteres diese

Denkunmöglichkeit mit dem Gefühl (H. XVI, S. 355) der Unfähigkeit, in speziellen Fällen eine Verbindung zwischen zwei Ideen herzustellen, auf eine Stufe und übersieht so den prinzipiellen und nicht bloſs graduellen Unterschied, daſs bei unseren denknotwendigen Überzeugungen immer gesagt werden kann: würden sie nicht mehr gelten, so würde auch das uns eigentümliche Denken aufgehoben sein. Für undenkbar tritt bei Mill häufiger der Terminus „inconceivable“ dessen beide abgestuften Bedeutungen (H. VI, S. 79 ff.) „unimaginable“ und „incredible“ den psychologischen Gesichtspunkt bei der Einteilung wiederum erkennen lassen. Noch deutlicher tritt diese Betrachtungsweise bei der Erklärung hervor, die Mill für die Denkunmöglichkeit gibt. Wir sahen, unser Autor gesteht zu, daſs denknotwendige beliefs existieren und daſs dieselben zunächst direkt gegebene Wahrheiten zu sein scheinen (H. XIII, S. 262). Mill sagt selbst: „The proof that any of the alleyed Universal Beliefs, or Principles of Common Sense are affirmations of consciousness, supposes two things; that the belief exists, and that there are no means by which they could have been acquired. *The first is in most cases undisputed,*[1]) but the second is a subject of inquiry which often taxes the utmost resources of psychology“ (H. IX, S. 172). Rein psychologisch wird nun die Fragestellung weiter spezialisiert: Da wir den wirklichen Prozeſs der Bildung unserer beliefs in der Kindheit nicht verfolgen können (H. IX, S. 171), so müssen dieselben, wenn sie ursprünglich sind, als residuale Vorgänge nach einer Analyse unserer geistigen Phänomene ans Licht kommen (l. c., S. 173) und jeder Synthese aus elementareren Gesetzen widerstehen. Daraufhin unsere beliefs zu untersuchen, ist die Aufgabe der Psychologie (L. VI, IV 3) und mithin auch der psychologischen Methode metaphysischer Untersuchung. Für deren Forschungsart gilt aber weiter: „The principal instrument employed by them for unlocking the deeper mysteries of mental science, is the Law of Inseparable Association (H. XIV, S. 305). Auf dieses Gesetz lassen sich alle Denkunmöglichkeiten zurückführen (H. VI, S. 84). Eine solche Zurückführung muſs versucht werden; denn wenn auch unsere Introspektion die Existenz von beliefs unzweifelhaft macht, so

---

[1]) Im Original nicht durch besonderen Druck hervorgehoben.

gibt sie jedenfalls nicht darüber Kunde, ob diese beliefs intuitiv sind (H. IX, S. 169). Kürze, offenbare Einfachheit und Unkenntnis der Entstehungsweise sind aber die einzigen Eigentümlichkeiten, die wir für die Ursprünglichkeit anführen können (H. XI, S. 227). Diese aber lassen sich mit Hilfe der psychologischen Methode erklären. So ergibt sich denn: „Inconceivability is thus a pure subjective thing, arising from the mental antecedents of the individual mind, or from those of the human mind generally at a particular period, and cannot give us any insight into the possibilities of Nature" (H. VI, S. 81). — Alles das sind rein psychologische Auseinandersetzungen im Sinne Humes unter Anwendung des Gesetzes der „Inseparable association" und der Regeln des Vergessens, nach denen wir nur das Ganze, das Resultat im Gedächtnis behalten, wenn die einzelnen Komponenten eines geistigen Prozesses für uns ohne Interesse sind (H. XIV, S. 316). Durch die Unterscheidung der beiden Arten der Denknotwendigkeit, durch die Erörterung des Charakters der Assoziation unserer Ideen von Tag und Nacht usw. sind die Humeschen Darlegungen spezialisiert. Die wirklich unwiderstehlichen Assoziationen werden von weniger festen dadurch unterschieden, dafs bei den letzteren „counter-associations" die Verbindung der beiden Ideen mehr oder weniger abgeschwächt haben (H. XIV, S. 322). Immer aber bleibt das Wort in dem psychologischen Sinne angewendet, dafs wir, wenigstens zurzeit, nicht imstande sind die betreffenden Ideen getrennt im Bewufstsein zu haben (H. XI, S. 220). Dieser rein psychologische Sinn (siehe noch A. I, S. 405) von „denknotwendig" erklärt, warum Mill — und von diesem Gesichtspunkt aus mit Recht — behauptet, es gäbe zahlreiche künstliche Denkunmöglichkeiten von gleicher Stärke (H. IX, S. 175; ferner H. XXI, S. 475) und macht, wie schon im ersten Teil gezeigt wurde, auch die Paradoxie verständlich, dafs eine „inseparable association" nicht „indissoluble" zu sein braucht und es nach Mill im Prinzip auch niemals ist (A. I, S. 404).

6. Ja diese paradoxe Formulierung beansprucht ein höheres Interesse deshalb, weil in ihr geradezu die Lösung des Chaosproblems enthalten ist; denn die Gegenüberstellung von „inseparable" und „indissoluble" soll, wie wir sahen, nur folgendes deutlich machen: obwohl die Verbindung zweier Ideen für

uns im Augenblick unwiderstehlich und untrennbar ist, kann dieselbe doch immer dadurch aufgelöst werden, dafs sich die eine Bedingung der Assoziation, nämlich die unveränderliche Regelmäfsigkeit der Erfahrung, ändert (H. XI, S. 220 und A. I, S. 404). Von dieser wiederum rein psychologischen Behauptung ist es aber nur ein Schritt bis zur Lösung des Chaosproblems und, wie oben bei der metaphysischen Fragestellung, so führt derselbe auch hier über das Beispiel der Antipoden. Dort hat sich die für so viele Menschen „inseparable“ Assoziation als „dissoluble“ erwiesen (H. VI, S. 81); nicht anders werden die Dinge beim Kausalgesetz liegen: wenn die Naturgesetzlichkeit, die ja eine Bedingung des Zustandekommens unserer Assoziationen ist, auch der festesten, aufhörte, so würde auch die regelmäfsige assoziative Verknüpfung unserer Ideen aufhören.

Diese einfache psychologische Wahrheit bildet den Kernpunkt dessen, was Mill mit dem Chaosbeispiel beweisen will.

7. Freilich ergibt sich bei genauerer Betrachtung,[1]) dafs die Darstellung bei Mill noch eine ganze Reihe weiterer Behauptungen enthält; allein bei Berücksichtigung des früher dargelegten Ursprungs des Chaosproblems wird es unzweifelhaft, dafs denselben an jener Stelle nur der Wert gelegentlicher accessorischer Bemerkungen zukommt. Damit soll natürlich nicht behauptet werden, diese Bemerkungen böten keinen guten Ausgangspunkt für eine Untersuchung der Richtigkeit der empiristischen Auffassung des Kausalgesetzes. Dasjenige aber, was Mill beweisen will, steckt — wie noch genauer erörtert werden soll — in dem Abschnitt der Chaosstelle (L. III, XXI 1), der beginnt: „Were we to suppose“ ..... Dieser Abschnitt enthält die oben angegebene Behauptung und zwar in Form eines hypothetischen Gefüges (Urteils). Da die Richtigkeit des Folgezusammenhanges in einem solchen von der Wahrheit und überhaupt der Modalität von Grund und Folge nicht abhängt, so kann man jener Behauptung von Mill zustimmen, ohne über die eigentliche Denkunmöglichkeit eines Chaos etwas entschieden zu haben.

Den Charakter der Undenkbarkeit genauer zu untersuchen

---

[1]) Siehe hierüber B. Erdmann: Über Inhalt und Geltung des Kausalgesetzes, Halle 1905, Max Niemeyer.



ist an dieser Stelle garnicht Mills Absicht; das geht schon daraus hervor, dafs die kritische Bemerkung über die Undenkbarkeit eines Überganges von unserem jetzigen Naturzustand in ein Chaos in Klammern beigefügt ist. Wenige Zeilen vorher aber, wo Mill ausführlicher darlegt, jeder, der an Abstraktion und Analyse gewöhnt wäre, könnte bei einiger Übung die Existenz eines Chaos begreiflich finden, ist die Schärfe der Behauptung in hohem Mafse dadurch abgeschwächt, dafs die Naturgesetzlichkeit nur in einer entfernten Fixsternregion, d. h. nur zu einem geringen Teile durchbrochen sein soll. Die ganze Erörterung enthält also eine Steigerung, so zwar, dafs zunächst behauptet wird, es wäre möglich ein partielles Chaos — wie wir es nennen können — zu begreifen, während im folgenden Abschnitt offenbar von einem totalen Chaos die Rede ist und die Bemerkung gemacht wird, es gelänge sogar sich ein geistiges Bild von dem Übergang unserer Welt in eine solche vollständig gesetzlose Welt zu machen. Freilich könnte sich Mill in bezug auf die letzte Behauptung auch noch gegen eine zu krasse Deutung wehren, indem er anführte, dafs auch hier nur die Begreiflichkeit des Überganges, also etwa des ersten Auftretens von singulären, ursachlosen Vorgängen behauptet sei, was bei Hinzunahme der eben zu Ende gehenden gesetzmäfsigen Naturordnung auf den obigen Fall eines partiellen Chaos zurückführte. Bestimmt ist also bei Mill nur die Denkmöglichkeit eines partiellen Chaos behauptet, und diese Meinung wird weiter unten für uns Gegenstand kritischer Betrachtung sein.

8. Dafs aber die eben betrachteten Bemerkungen über die Denknotwendigkeit im Anschlufs an das Chaosproblem für Mills Gedankengang nur unwesentlich sind, geht weiter daraus hervor, dafs auch dann noch, wenn Mill durch etwaige Gegeneinwände gezwungen wäre in bezug auf die Vorstellbarkeit eines Chaos seine Ansicht zu ändern, er gleichwohl seinen Zweck erreichen würde; denn einige Zeilen vorher heifst es an derselben Stelle: „If, indeed, the belief ever amounted to an irresistible necessity, there would then be no *use* in appealing from it, *because there would be no possibility of altering it.*“[1]) Es würde keine Möglichkeit vorhanden sein, dafs

---

[1]) Bei Mill nicht durch besonderen Druck hervorgehoben.

der Glaube sich einer eventuellen Änderung der Naturgesetzlichkeit entsprechend umgestaltete; das ist aber gerade der springende Punkt; denn mit Hilfe des durch die Assoziationsgesetze bedingten Zusammenhanges von Glauben und Naturgeschehen will Mill deren Übereinstimmung, auch bei einer Änderung der letzteren, erklären! Nicht auf die Denknotwendigkeit kommt es hier Mill an, sondern auf die Übereinstimmung der beiden Erkenntnisquellen. Etwas weiter in demselben Paragraphen, der überhaupt ein ausgezeichnetes Beispiel dar bietet für das Durcheinanderlaufen verschiedener Betrachtungsweisen, ist die Frage nach dem Widerstreit von belief und Erfahrung denn auch klar formuliert: „A case might occur in which our senses or consciousness, if they could be appealed to, might testify one thing and our reason believe another". Das ist, wie Mill meint, ausgeschlossen, wenn der belief von der Naturgesetzlichkeit abhängt. Auf die Frage, ob sich mit einer totalen Änderung der Natur auch unsere Denknotwendigkeiten total ändern würden, gibt aber nur der erwähnte Teil der Chaosstelle Aufschlufs, und deshalb eben mufs der Inhalt jenes Abschnittes als die eigentliche Antwort auf das Chaosproblem angesehen werden.

Das wird noch deutlicher, wenn wir bedenken, dafs beim Willensproblem ein ganz entsprechendes hypothetisches Urteil aufgestellt wird: „If our nerves of motion were paralysed, or our muscles stiff and inflexible" ... (L. III, V 11, oben vollständig zitiert) und beachten, dafs auch in bezug auf die Lehren der Mathematik aus Annahmen gefolgert wird, die den Chaos-Erörterungen genau entsprechen (H. VI, S. 86 und XIV, S. 324—25). Weiter gehört an diesen Ort auch die Voraussetzung, wir könnten an das Ende des Raumes gelangen und dort die Bedingungen finden für die Auflösbarkeit der Assoziation zwischen den Ideen eines Raumpunktes mit denen anderer, die noch entfernter wären, (D. III, S. 107). Beim Willen handelt es sich garnicht um eine wirkliche Denknotwendigkeit, bei der Mathematik dagegen auch nach Mill um eine „inconceivability" der allerstärksten Art. In allen Fällen aber, und, so können wir mit Recht annehmen, auch beim Chaosproblem handelt es sich nur um einen Spezialfall des ganz allgemeinen Nachweises, dafs alle („mechanical") beliefs sich geändert hätten bei einer entsprechenden Änderung des Naturgeschehens (A. I, S. 404).

9. Mit dieser Auffassung der Beantwortung der Chaosfrage ist natürlich nichts gesagt gegen sachliche Erörterungen, die sich an andere Behauptungen, die in dieser Frage mit unterlaufen, anschliefsen. Hier sollte nur hervorgehoben werden, dafs die Behauptung: mit einem totalen Aufhören der Gesetzmäfsigkeit der Natur würde auch unser Glaube an das Kausalgesetz und unser Schliefsen nach demselben aufhören, von allen Behauptungen, die sich ans Kausalgesetz anschliefsen, denjenigen Teil darstellt, der in der Kette von Mills Überlegungen ein wesentliches Glied ausmacht. —

Wo der Rationalismus den Empirismus wirklich überwinden will, mufs er sich selbst dadurch reinigen, dafs er seinem Gegner — besonders in psychologischen Dingen — alles das zugibt, worin derselbe seine stärksten Argumente gegen den Rationalismus sah, und nun nicht mehr von heterogenen Ausgangspunkten, sondern von gemeinsamer Grundlage aus die Notwendigkeit des Schrittes dartun,[1]) den der Empirismus zu machen sich nicht getraute. — Mills Antwort auf die Chaosfrage war rein psychologisch, und vom psychologischen Standpunkte können wir ihm zustimmen. Ob aber mit der psychologischen Lösung des Chaosproblems auch logisch über das Kausalgesetz das letzte Wort gesprochen ist, wie Mill annimmt, ist eine weitere Frage, die genauerer Erörterung bedarf.

III. Das Kausalproblem vom logischen Gesichtspunkt. Kritik des Millschen Lösungsversuches.

1. Der empiristisch-psychologische Lösungsversuch des Kausalproblems und der ihm zugrunde liegenden allgemeinen erkenntnis-theoretischen Fragen bildet den dominierenden Teil von Mills Philosophie. Deshalb hat eine Kritik seiner Kausaltheorie gleich hier einzusetzen. Im Anschlufs an eine kritische Auseinandersetzung mit dem Empirismus und seiner Kausaltheorie mögen alsdann diejenigen Darlegungen Mills erörtert werden, in denen Ansatzpunkte zu einem Rationalismus erblickt werden können.

Wir versuchten oben Mills Lösung der metaphysischen Grundfrage nach ihrem Ursprung und den Entstehungsbedingungen

---

[1]) Das ist geschehen bei B. Erdmann, l. c.

ihres speziellen Charakters zu betrachten; hier haben wir die Berechtigung derselben zu prüfen: so klar sich auch die Millsche Lösung des Problems als das Resultat eines in merkwürdiger Weise beeinflufsten Gedankenganges darstellt, so wenig braucht dieselbe richtig zu sein.

Gleichwohl mag uns der Wechsel des Gesichtspunktes, den wir für Mills Auseinandersetzungen festlegten, zum Ausgangspunkte dienen. Die Frage nach dem Widerstreit der beiden Erkenntnisquellen ist eine Frage des Rechtes. Als solche formuliert lautet dieselbe: gesetzt den Fall, die Erfahrung und die Intuition geben verschiedene Resultate; welches ist dann wahr. Für die oben erwähnte andere Formulierung des zugrunde liegenden Problems gilt dasselbe: wenn Glaube und Erfahrung übereinstimmend dieselbe Wahrheit bezeugen, auf welcher Seite liegt dann der Beweis; mit anderen Worten, welches Element stellt sich dann logisch, d. h. in bezug auf seine Richtigkeit, als primär dar, und welches kommt nur sekundär zu derselben Aussage?

Mill hat untersucht ob sich die unmittelbaren Bewufstseinsdaten oder unsere (mechanical) „beliefs" psychologisch, d. h. nach ihrer Entstehung als einfach darstellen und findet, dafs die Intuition nicht ein einfaches Seelenvermögen ist, sondern gerade die verwickelsten Fälle einer „mental chemistry" (L. VI, IV 3) darbietet. Auf Grund der oben erwähnten Meinung Mills, mit der Erkenntnis dessen, was von einem Philosophen als im Bewufstsein unmittelbar gegeben betrachtet würde, wäre der Schlüssel zu seiner ganzen Philosophie gegeben, wird nun stillschweigend angenommen, durch die psychologische Entscheidung der Frage wäre auch die logische Seite derselben gelöst. Eine solche Annahme könnte aber nur dann zu richtigen Ergebnissen führen, wenn vorausgesetzt werden dürfte, dafs psychologische und logische Deutung eines und desselben geistigen Vorganges zu genau entsprechenden Resultaten führten. Dafs das nicht der Fall ist, wird am besten klar werden, wenn wir die Richtigkeit der psychologischen Folgerungen zugeben und nun in jedem Falle die Frage „quid juris" aufwerfen und dementsprechend das Resultat einer logischen Umdeutung feststellen.

2. Beginnen wir mit der von Hume gegebenen Grundlage.

Es ist gänzlich unmöglich aus der Ursache die Wirkung denknotwendig-analytisch abzuleiten. Der Zusammenhang der Ideen von Ursache und Wirkung ist eine Gewohnheitswirkung. Unser Schliefsen gründet sich demnach nicht auf eine denknotwendige Ableitung, sondern auf eine mehr oder weniger starke Ideenassoziation. „Gründet sich auf" d. h. genauer: erklärt sich durch Ideenassoziation; denn eine Berechtigung kann die Ideenassoziation nicht geben, für sie gibt es kein Wahr und kein Falsch. Wahre wie falsche Schlüsse beruhen gleicherweise auf ihr. Hume weifs nun auch sehr wohl, dafs die zu erschliefsende Zukunft, oder allgemeiner das Unbekannte, seine Wahrheit nicht aus der noch so regelmäfsigen und bekannten Vergangenheit nehmen kann; diese Tatsache kann er weiter beschreiben und analysieren: kann sie erklären. Ihre Berechtigung dagegen vermag er nicht zu beweisen. Trotzdem ist der Kritizismus von Hume und Mill immer Positivismus geblieben; niemals ist einer von ihnen so weit gegangen, das Schliefsen als unberechtigt aufgeben zu wollen.

Wenn wir aber schliefsen müssen, und das Recht dazu doch in keiner Weise abgeleitet werden kann, so gibt es hier keinen Ausweg. Dann müssen wir das Recht zu schliefsen postulieren, und dieses Recht nicht psychologisch, wohl aber in bezug auf seine Richtigkeit, seine Wahrheit, als primäre, nicht zurückführbare Tatsache ansehen, als eine Tatsache, mit deren Wahrheit oder Falschheit unser Schliefsen und unser Denken überhaupt steht und fällt, d. h. als ein Postulat, dessen kontradiktorisches Gegenteil denkunmöglich ist. Gerade das empiristische Bekenntnis der Unfähigkeit einen Beweis zu liefern, mufs mithin zu einem letzten denknotwendigen Postulate führen, dessen Wahrheit vielleicht auf eine andere Form gebracht, nicht aber prinzipiell weiter zurückgeführt werden kann.

3. Der Begriff der Denknotwendigkeit war bis zu Hume immer mit dem der analytisch-rationalen Ableitung aufs engste verknüpft. Selbst die letzte Wahrheit wurde nicht rein logisch als Wahrheit hingestellt, sondern nach einer Erklärung, einer Begründung derselben durch Gott gesucht. Weil nun eine *Ableitung* aus dem Wesen Gottes und ein Verursachtsein durch *Gott* immer schon als verwandte Vorgänge angesehen wurden,

so lag die Versuchung nahe, anzunehmen, Gott schüfe die letzte Wahrheit, so dafs auch hier am Ende der Reihe die Denknotwendigkeit als begründet erscheinen könnte, eine Anschauung, die mit dem Ausweg Gott als causa sui zu fassen, eng verwandt ist. Also nicht der Rationalismus, sondern gerade Skeptizismus und Empirismus haben die Tatsache der Unbeweisbarkeit einer letzten Wahrheit in voller Schärfe betont; gerade sie wurden aber auch eben durch die enge Verbindung von Denknotwendigkeit und analytischer Ableitung immer verleitet, mit der Verwerfung der letzteren auch die Existenz jeder absolut denknotwendigen apriorischen Voraussetzung zu leugnen und damit gezwungen an diesem Punkte entweder zu absolutem Skeptizismus oder zur psychologischen Erklärung abzuschwenken.

Soviel gegen den Empirismus; dem Rationalismus gegenüber aber bleibt auf Grund dieser Überlegung für einen Standpunkt, der eine Mittelstellung einzunehmen sucht zwischen ungerechtfertigten Extremen, als erstes festzuhalten, dafs die Denknotwendigkeit einer langen Reihe gefolgerter Wahrheiten nicht so sehr abhängt von der analysierend-syllogistischen Methode, als von der Denknotwendigkeit einer letzten Wahrheit, deren rein logische Sonderstellung nicht durch metaphysische Annahmen verschleiert werden darf: unsere Postulate sind denknotwendig trotz ihrer Unbeweisbarkeit (im Sinne von Zurückführbarkeit).

4. Zu genau entsprechenden Ergebnissen führt die Umdeutung der psychologischer Lösung des Chaosproblems. Bei dem Eintreten eines totalen Chaos, in dem die Gegenwart keine Gewähr für die Zukunft böte, würde unser Glaube ans Kausalgesetz bald aufhören. Unser Denken würde sein Recht verlieren, weil das Schliefsen aufhörte verifiziert zu werden, ja überhaupt unmöglich würde. Das Eintreten eines Chaos bedeutet also nichts anderes, als das gänzliche Ungültigwerden des Kausalgesetzes. Logisch genommen müfste also die ganze Erörterung Mills auf die Behauptung hinauslaufen: wenn das Kausalgesetz total ungültig wäre, würde unser Schliefsen sein Recht verlieren und damit unser Denken aufgehoben sein. Eine einfache logische Betrachtung mufste also gerade zu dem führen, was Mill bestreitet, zu der Anerkennung der Tatsache,

dafs mit der gänzlichen Ungültigkeit des Kausalgesetzes eben unser Denken aufgehoben sein würde. Daraus würde weiter, unter Hinzunahme der Tatsache, dafs wir schliefsen müssen, folgen, dafs das Eintreten eines totalen Chaos für uns eine logisch unmögliche Annahme darstellt. Diese Überlegung stützt sich immer nur auf die Voraussetzung, dafs wir schliefsen müssen; darüber zu streiten, was eintreten würde, wenn wirklich die Naturgesetzlichkeit aufgehoben sein würde, fällt gänzlich aus dem Rahmen logischer Betrachtung hinaus. Die logische Betrachtung setzt unser Schliefsen voraus, und mit dem Schliefsen hört das Denken auf; mag sich also ein Denken, das auf ganz anderen Bedingungen beruht, zu einem fingierten totalen Chaos stellen, wie es will: unser Denken mufs vor der Schranke eines Chaos halt machen.

Kurz: psychologisch betrachtet würde ein totales Chaos unser Denken vernichten und eben deshalb mufs bei jedem Schlufs, bei allem Denken stets die Wahrheit des allgemeinen Postulates vorausgesetzt werden, dafs kein Chaos eintritt, dafs die Naturgesetzlichkeit fortbesteht, und das Kausalgesetz nicht gänzlich aufgehoben ist.

Wenn eine so naheliegende Wendung der Millschen Auseinandersetzungen zu der Annahme letzter Postulate zwingt, so müfste es mit Recht befremden, dafs die Unumgänglichkeit derselben unserem Philosophen vollkommen entgangen sein sollte. Das ist aber keineswegs der Fall. Zunächst ist Mill so gut wie jeder andere davon überzeugt, „that there must be some such propositions ... since there cannot be an infinite series of proof, a chain suspended from nothing“ (L. V, III 1; ferner L. Einl., 4). Fragen wir also, was sind die letzten unbeweisbaren Voraussetzungen die Mill gezwungen ist anzunehmen?

IV. Mills Postulate.
Ansatzpunkte zu einem Rationalismus.

1. Der Unterschied der beiden grofsen Richtungen in der Philosophie, die Meinungsverschiedenheiten der „intuitiven“ und experimentell-psychologischen Schule (siehe z. B. A. I, S. 352; L. V, III 1 und zahlreiche andere Stellen) wird von Mill mehrfach dahin präzisiert, dafs die eine Richtung nur die Tatsachen

unseres subjektiven Bewufstseins, unsere Sensationen, Emotionen, Gedanken (thoughts) und Wollungen anerkennt, während die andere sich genötigt sieht, etwas darüber Hinausliegendes anzunehmen.

Gedrängt von seinen Gegnern gesteht Mill zu, dafs in bezug auf die Konstitution unseres Geistes Gedächtnis (Erwartung) und die Gesetze der Ideenassoziation, in bezug auf die Natur — d. h. bei Mill für die Sensationen und „possibitities" — aber einige weitere Annahmen postuliert werden müfsten.

Obwohl Mill, wie in dem psychologischen Teil unserer Arbeit zu zeigen war, schliefslich zu dem Resultat gelangt, dafs es nicht die Ideenassoziation allein sein kann, die das Wesen aller beliefs ausmacht, und obwohl dieses Resultat im engsten Zusammenhang steht mit einer merkwürdigen und beachtenswerten Bestimmung des Ich-Begriffes, so zeigten wir doch, warum an diesen Punkten keine Wendung zum Rationalismus vorliegt.[1])

Nicht in den Postulaten über die Natur unseres Ich (gegen Höffding[2]), sondern in denjenigen über die Natur liegt der Punkt, an dem Mill in der Tat über das hinausgeht, was seine empiristische Kausaltheorie ihm genau genommen gestattet. Mill sieht sich gezwungen, folgende Voraussetzungen zu postulieren: 1. Sensationen und 2. eine gewisse Ordnung unter den Sensationen, eine Ordnung, die verschiedene Arten aufweist.

Zu dieser postulierten Ordnung gehört zunächst die Zeit, d. h. die Tatsache der Succession der Erscheinungen. 2. Die Möglichkeit simultaner Sensationen, und 3. findet Mill es unumgänglich in bezug auf die Sensationen noch eine weitere Ordnung zu postulieren: „Besides this twofold order inherent in sensations of beeing either successiv or simultaneous, there is an order within that order: they are successive or simultaneous in constant combinations. The same antecedent sensation is followed by the same consequent sensation; the same

[1]) Übrigens erhellt das schon daraus, dafs Spencer, der in diesem Punkte die ganz empiristische Bestimmung des Ich annimmt und überhaupt auf psychologischem Gebiet „empiristischer" ist als Mill, trotzdem im allgemeinen vielmehr zum Rationalismus neigt als unser Autor.

[1]) Einleitung in die englische Philosophie unserer Zeit, Leipzig 1889.

sensation is accompanied by the same set of simultaneous sensations" (H., Appendix zu XI und XII, S. 248). Und weiter heifst es: „I have *postulated*, first, Sensations; secondly, succession and simultaneousness of sensations; thirdly, *an uniform order in their succession* and simultaneousness, such that they are united in groops, the component sensations of which are in *such a relation* to one another, *that when we experience one*, *we are authorised to expect* all the rest, conditionally on certain antecedent sensations called organic, belonging to the kind of each. This is all we need postulate . . . (H. ibid., S. 249).[1])

2. Das sind die Voraussetzungen der „psychologischen Methode" und genau so jeder anderen Erklärung. Das sind die Postulate des Forschens und des Schliefsens, des Denkens. Und was besagte die letzte dieser Forderungen? Eine gleichförmige Ordnung in der Gleichzeitigkeit und Succession der Sensationen, also eine Gesetzmäfsigkeit der Natur, eine Gesetzmäfsigkeit, die uns — wie ebenfalls ausgeführt wird — zum Schliefsen berechtigt. Klar und deutlich wird in den (im Original nicht) durch den Druck hervorgehobenen Worten das postuliert, was die Voraussetzung jeder Induktion bildet und gleichzeitig die Bedingung einer Verification derselben; denn es wird, wie wohl zu beachten ist, nicht etwa nur die bisherige Regelmäfsigkeit, sondern überhaupt die gesetzmäfsige Succession der Sensationen als eine Tatsache angesehen, die ebenso ursprünglich ist wie diejenige, dafs wir auch weiterhin Bewufstseinsinhalte haben werden. Diese Anerkennung des primären Charakters der Annahme der Naturgesetzlichkeit ist gerade für Mill von der tiefgreifendsten Bedeutung; denn das Problem des Beweises, das ja den Hauptgegenstand seiner Untersuchung bildet, steht, wie er selbst betont, mit jener Annahme in engster Beziehung (A. I, S. 436).

Mit unzweideutiger Klarheit ist hier von Mill eine Meinung ausgesprochen, die mit seinen sonstigen Anschauungen im schärfsten Widerspruch steht. An den erwähnten, kaum je beachteten Stellen ist eine Ansicht vertreten, die mehr als alle

---

[1]) Über Ähnlichkeit und Unähnlichkeit und die Beziehung von Antecedens und Consequens als ursprüngliche Postulate usw. siehe A. II, S. 19, 24 und 54, sowie L. I, III 10, 11 und 15.

anderen rationalistisch klingenden Aufserungen Mills Zeugnis ablegt von dem Gegensatz, der in seinem System zu keinem Ausgleich gelangte. Die gelegentlichen, für einen Empiristen zu weitgehenden Ausdrücke, die eine „invariable" oder „inconditional" Folge von Ursache und Wirkung behaupten, finden vielleicht in jener klar ausgesprochenen Forderung ihre Erklärung und Begründung.

3. Der Gegensatz der oben zitierten Worte zu der gewöhnlichen Darstellung bei Mill ist ein so scharfer, dafs es fast unerklärlich erscheint, wie ein und derselbe Autor einmal die Naturgesetzlichkeit als ursprüngliches Postulat auffassen kann und andererseits die gröfste Mühe aufwendet, um dem Kausalgesetz seinen a priorischen Charakter zu bestreiten. Allein die oben dargelegten Ansichten, die uns zu einer besonderen Deutung des Chaosproblems zwangen, geben uns auch hier den Schlüssel zur Erklärung des Widerspruches und gewähren einen weiteren Einblick in den eigentlichen Zusammenhang der Gedanken bei Mill. Ein anderes Paradoxon lehrte uns, dafs eine „inseparable" Assoziation nicht „indissoluble" zu sein braucht, indem sie ihren momentan unzertrennlichen Charakter dadurch verlieren kann, dafs die Reihenfolge der Naturvorgänge, also bei Mill der Sensationen (und der entsprechenden „possibilities") eine Änderung erfährt. Diese Succession der Sensationen ist das unabhängige Element bei der Übereinstimmung von Makrokosmus und Mikrokosmus, wie das im Chaosproblem bewiesen wurde. Nun bekämpft Mill die Anschauung, dafs das Kausalgesetz einen intuitiven Charakter trage: er behauptet, unser Glaube an die Naturgesetzlichkeit sei abhängig, sei ein Produkt einerseits gewisser Bedingungen unseres Geistes (des Gedächtnisses und der Assoziationsgesetze) und andererseits der Naturgesetzlichkeit selbst. Diese Naturgesetzlichkeit selbst wird postuliert; unser Glaube an dieselbe dann auf Grund dieses Postulates und der erwähnten anderen Bedingungen erklärt. Hier handelt es sich mithin um einen empiristischen Gedanken, denn die Natur wird als das primäre, unsere Geisteszustände als das sekundäre, von ihr abhängige, aufgefafst und das Postulat, das Mill für unseren „belief" zu machen sich nicht getraute, wird nun verschoben und taucht bei der Naturgesetzlichkeit wieder auf. Diese Natur-

gesetzlichkeit selbst wird vorausgesetzt; die „Affinität“ der Erscheinungen, die Kant als sekundär auffaſste und erklären wollte, ist für Mill niemals Problem geworden.

4. Der hier vorliegende Gedankengang läſst sich noch von einer anderen Seite beleuchten: die Gegner Mills faſsten das Kausalgesetz als eine von unserem intuitiven Geistesvermögen gelieferte „Conception of the mind“ (H. XVI, S. 363). Da nun aber nach Mills Urteilstheorie „a judgement is concerning the fact, not the concept“ (H. XVIII, S. 405 und an vielen anderen Stellen), so muſste Mill zwar geneigt sein, die Tatsache, die im Kausalgesetz ausgesprochen ist, nämlich die Naturgesetzlichkeit, anzuerkennen, dagegen bestreiten, daſs dieses Gesetz gleichsam ein Zustand unseres Geistes sei, der durch seinen intuitiven Charakter die Tatsachen zwänge ihm zu folgen. Damit wird weiterhin auch der Zusammenhang dieser Ansichten mit der Grundfrage von dem Widerstreit der Erkenntnisquellen deutlich. Nur für eine *Conception of the mind*, die selbständig der Natur gegenüber stände, ergab sich diese Schwierigkeit. Die Naturgesetzlichkeit selbst aber als schlichte Tatsache zu postulieren schien Mill als gänzlich ungefährlich.

Wir bemerkten oben, an der in Frage stehenden Stelle läge eine rationalistische Wendung bei Mill vor; gewiſs, aber daſs ist nur insofern richtig, als es sich hier um die Anerkennung des postulatartigen Charakters unserer Annahme über die Naturgesetzlichkeit handelt; dieselbe Ansicht kann, wie bemerkt, andererseits auch als Ausfluſs einer gerade empiristischen Gedankenreihe angesehen werden. Wiederum also zeigt sich an dieser Stelle, daſs bei Mill die Ansätze vorliegen zu einer Fassung der Probleme, die Empirismus und Rationalismus verbindet und doch auch von beiden unterschieden ist. Der gewaltige Kampf „der beiden Philosophien“ in England hat Mill zu Resultaten geführt, die, trotz des krassen Gegensatzes, in dem sie zueinander zu stehen scheinen, den Keim in sich tragen zu einer Vereinigung empiristischer und rationalistischer Gedankengänge. Natürlich hat Mill selbst an eine solche Vereinigung noch nicht gedacht; seine über ihr Gebiet ausgedehnten psychologischen Anschauungen, sowie die rein empiristische Lehre vom induktiven Beweis drängten ihn

in andere Bahnen. Für Mill besteht der Gegensatz der verschiedenen Behauptungen in der Tat, und unsere Aufgabe war hier nur, zu zeigen, daſs derselbe keineswegs durch das kühne, aber inkonsequente Erfassen einer rationalistischen Lehre entsteht, sondern daſs die widersprechende Behauptung die gelegentliche präzise Formulierung eines Gedankens darstellt, der zu den selbstverständlichen und deshalb meist stillschweigend übergangenen Grundanschauungen der Millschen Lehre gehört.

5. Wir sahen, daſs im allgemeinen Mill gegen die psychologischen Behauptungen kämpft, sich dann aber hinreiſsen läſst, mit der psychologischen Lösung des Problems auch die logische Seite der Sache für abgetan zu halten. Soeben aber hatten wir Gelegenheit eine bemerkenwerte Ausnahme festzulegen, indem wir zeigten, daſs Mill eine und dieselbe Behauptung in der Form der Apriorität und Unabhängigkeit unseres Glaubens an das Kausalgesetz verwarf, um dieselbe als Postulat der regelmäſsigen Ordnung in der Succession der Erscheinungen wieder einzuführen.

Ähnlich liegen die Dinge in bezug auf andere Grundvoraussetzungen unseres Denkens, nur daſs Mill hier noch deutlicher das ausgesprochen hat, was bei dem Kausalgesetz durch die vorherrschende Betonung der Ergebnisse entgegengesetzter psychologischer und logischer Untersuchungen gleichsam im Keime erstickt wird. Nehmen wir die drei Gesetze der Identität, des Widerspruches und des ausgeschlossenen Dritten. Als „spekulative Wahrheiten", als „laws of our thinking faculty" betrachtet, mit Hilfe deren wir unsere Erkenntnis auf das Gebiet der Noumena ausdehnen zu können glauben, finden dieselben in Mill einen unerbittlichen Kritiker (H. XXI, z. B. S. 474). Aber hören wir dagegen die Worte, die der Rationalist Mill selbst über diese Gesetze anwendet. Zunächst allgemein: „The use and meaning of a Fundamental Law of Thought is, that it asserts in general terms the right to do something, which the mind needs to do in cases as they arise" (ibid., S. 466). Das Gesetz der Identität ist „an undispensible postulate in all thinking" (ibid., S. 468), und genau dasselbe gilt von den zwei übrigen Gesetzen: „Thus all the three principles which

our author terms the Fundamental Laws of Thought, are universal postulates of Reasoning; and as such, are entitled to the conspicuous position which our author assigns to them in Logic“ (l. c., S. 473—74) und endlich gilt über ihre Denknotwendigkeit: „Whether the three so-called Fundamental Laws are laws of our thoughts by the native structure of the mind or merely because we perceive them to be universally true of observed phaenomena, I will not positively decide: but they are laws of our thoughts now, and invincibly so. *They may or may not be capable of alteration by experience, but the conditions of our existence deny to us the experience which would be required to alter them.*[1]) Any assertion, therefore, which conflicts with one of these laws — any proposition, for instance, which asserts a contradiction, though it were on a subject wholly removed from the sphere of our experience, is to us unbelievable. The belief in such a proposition is, in the present constitution of nature, impossible as a mental fact“ (H. l. c., S. 475).

Ich habe mir erlaubt, alle diese Stellen zu zitieren einerseits, weil sie in schroffem Gegensatz stehen zu der Antwort, die Mill in der Logik (II, VII 5) auf dieselben Fragen gibt und andererseits, weil ich dieselben nirgends gewürdigt gefunden habe. Hier ist Mill wirklich Rationalist, und zwar im besten Sinne des Wortes. Mit vollkommener Klarheit hat hier Mill das Wesen der Denknotwendigkeit hervorgehoben. Die logische Funktion dieser Gesetze als „justifying authorities“ wird vollständig zugegeben, unbekümmert um die Art, in der dieselben psychologisch entstanden sind. — In der „Logik“ werden die beiden letzten der genannten drei Gesetze im Anschlufs an die Lehre vom Syllogismus und von den mathematischen Axiomen behandelt; die empiristische Art, die Dinge zu betrachten, tritt dort wieder vollkommen in den Vordergrund, und kein Wort erinnert mehr an die mustergültig treffende Darstellung desselben Gegenstandes in den oben zitierten Stellen des kritischen Hauptwerkes von Mill.

[1]) Im Original nicht durch besonderen Druck hervorgehoben.

IV. Teil.

Über Postulate und empirische Erfahrungsnormen.

I. Absolute und wissenschaftliche Denknotwendigkeit. Total- und Partialchaos.

1. Wir haben oben versucht, den Beweis zu führen, dafs ein totales Chaos denkunmöglich ist. Daraus folgerten wir die Unumgänglichkeit eines entsprechenden logischen Postulates. Wenn die Naturgesetzlichkeit vollständig aufhörte, so würde unser Denken unmöglich sein; soll also unser Denken bestehen bleiben, so darf die Regelmäfsigkeit der Natur nicht vollständig aufhören; sie mufs, zum mindesten teilweise bestehen bleiben. Aber nur dieses können wir folgern; es ist gänzlich unmöglich, auf ähnlichem Wege den Beweis zu erbringen, dafs auch ein partielles Chaos denkunmöglich wäre. Nehmen wir zunächst die psychologische Seite des Problems und fragen wir uns, was würde eintreten, wenn etwa in einer entfernten Fixsternregion die Regelmäfsigkeit des Naturgeschehens durchbrochen würde?

Würde das — vorläufig psychologisch betrachtet — unser Schliefsen in dem regelmäfsigen Teile der Natur irgendwie hindern oder beeinflussen? Keineswegs! Wenn die Naturgesetzlichkeit gänzlich aufhörte, dann müfste unser Schliefsen und Denken stocken, weil ein Reproduktionsvorgang nicht mehr möglich sein würde; in einem partiellen Chaos dagegen würden höchstens die auf Grund der regelmäfsig eintretenden Erscheinungen stattfindenden Reproduktionen und Schlüsse zeitweilig unterbrochen werden durch Scharen singulärer Vorgänge,

die — zusammenhangslos, wie sie wären — unserem Geiste nicht Gelegenheit gäben, sie mit richtigen Apperzeptionsmassen zu verschmelzen (und weitere Assoziationsreihen anzuknüpfen). Aber so lange noch irgend welche Regelmäfsigkeit da wäre in der Aufeinanderfolge (usw.) der Erscheinungen, so lange würde unser Denken nicht versiegen, so spärlich seine Quellen auch fliefsen möchten.

2. Und nun zu der logischen Seite der Frage: würde in einem partiellen Chaos, also in einer Welt, in der die durchgängige Regelmäfsigkeit von ungesetzmäfsigen singulären Vorgängen durchbrochen würde, unser Recht zu schliefsen beeinträchtigt werden? Das Recht zu schliefsen haben wir so lange, als unsere Schlüsse verifiziert werden (nicht „worden sind"!). Möchte nun auch durch die singulären Vorgänge die Zahl unserer Fehlschlüsse steigen, so würden dieselben unser Recht zu schliefsen so wenig beeinträchtigen, als dies heute falsche Hypothesen zu tun imstande sind; denn nach Voraussetzung würde etwas Regelmäfsigkeit immer bestehen bleiben und mithin immer Bestätigungen unserer Schlüsse stattfinden, möchten dieselben auch noch so selten sein.

Weder vom psychologischen Gesichtspunkt, noch auch bei der logischen Wendung der Frage ist somit einzusehen, warum die Existenz singulärer Vorgänge unserem Denken widersprechen sollte; wir sind in der Tat imstande uns singuläre Vorgänge vorzustellen; denn ein solcher singulärer Vorgang könnte ja phänomenalen Charakter haben, könnte ganz bekannter Natur sein und brauchte sich nur dadurch auszuzeichnen, dafs er, anstatt seiner Ursache zu folgen, unabhängig von dieser aufträte. Wir würden also bei seinem Auftreten einen singulären Vorgang von einem solchen, dessen Ursache vorläufig nicht bekannt wäre, gar nicht unterscheiden und ihn jedenfalls ebenso gut vorstellen können wie den letzteren, bei dem fortgesetzes Suchen das Vorhandensein einer Ursache nachwiese.

3. Man werfe hier nicht ein, dafs der eben erwähnte singuläre Vorgang schon dadurch, dafs wir auf Grund des Kausalgesetzes auch bei ihm nach der nicht gegebenen Ursache spähten, seinen singulären Charakter verlöre und kraft unseres Denkens zur Wirkung gestempelt würde. Ein solches Verfahren würde die absolute Denknotwendigkeit des Kausalgesetzes

voraussetzen, und bisher haben wir nur die absolute Denknotwendigkeit der Annahme einer wenigstens etwas regelmäſsigen Natur anerkennen müssen. Das Kausalgesetz besagt, daſs alle Vorgänge der Natur ihre Ursachen und Wirkungen besitzen, daſs also die Naturgesetzlichkeit durchgängig ist, und das ist eben der Punkt, der sich durch unsere Überlegung ähnlich so als unumgänglich ergeben sollte, wie die vorhin erwähnte Annahme aus der fingierten Voraussetzung des Eintretens eines totalen Chaos. Hier heiſst es sich also vor einer petitio principii hüten und abwarten, bis unsere Überlegung dem Kausalgesetz sein Recht bestätigt. Bei der Annahme der Naturgesetzlichkeit ist die Voraussetzung des zu beweisenden gestattet, weil hier anderenfalls unser Denken vernichtet werden würde, beim Kausalgesetz aber sollte das letztere eben erst bewiesen werden!

Und geben wir selbst zu, daſs wir beim Eintreten eines singulären Vorganges genau so verfahren, wie bei jedem anderen in bezug auf Ursache und Wirkung unbekannten Ereignis, geben wir zu, daſs wir gewöhnlich nach der Ursache forschen würden, so bleibt doch festzuhalten, daſs wir nicht durch die Natur unseres Denkens gezwungen werden so zu handeln. Es bleibt nämlich eine andere Möglichkeit, die mit der Natur unseres übrigen Denkens ebenso verträglich ist wie der oben erwähnte Ausweg: wir denken den singulären Vorgang nur nach seinen formalen Beziehungen, der Gleichzeitigkeit, der Koexistenz im Raume usw. mit anderen Vorgängen und übergehen seine kausalen (realen) Beziehungen. Wir versehen das Ereignis mit einem raum-zeitlichen Index, denken es aber nicht als Ursache und Wirkung. Indem wir so den Vorgang von unserem nach Ursachen forschenden Denken ausschlieſsen, verlegen wir ihn durchaus nicht jenseits der Grenzen all' unseres Denkens; denn er bleibt ein in Raum und Zeit eingeordneter, auf Grund einer Assoziation durch Verflechtung reproduzierbarer Gegenstand unseres Denkens. Das Gebiet unseres auf Grund von Kausalbeziehungen berechtigten Schlieſsens ist bedeutend enger, als der Inbegriff unseres erinnerungsfähigen Bewuſstseinsbestandes, d. h. unseres Denkens überhaupt.

Fassen wir das Resultat der Erörterung zusammen: 1. Ein totales Chaos würde unser Denken vernichten, daher muſs

etwas Regelmäfsigkeit im Naturgeschehen denknotwendig postuliert werden (oder was ungefähr dasselbe bedeutet, es mufs einige Ursachen und Wirkungen geben). 2. Ein partielles Chaos würde unserem Denken nur Schranken setzen, dasselbe aber keineswegs aufheben; deshalb ist es nicht unumgänglich notwendig, dafs die Naturgesetzlichkeit als durchgängig angenommen wird. Es ist nicht notwendig, dafs alle Vorgänge Ursachen haben, d. h. das Kausalgesetz ist nicht denknotwendig.

4. Noch von einem anderen Punkte können wir dasselbe Problem in Angriff nehmen und zu dem gleichen Ergebnis gelangen. Knüpfen wir dabei an die Formulierung an, die B. Erdmann den Voraussetzungen des induktiven Schliefsens gegeben hat: damit eine Induktion gültig werden soll, mufs vorausgesetzt werden, dafs 1. in dem (zu erschliefsenden) unbekannten Wirklichen gleiche Ursachen gegeben sein werden, wie in dem früher beobachteten und 2., dafs diese gleichen Ursachen gleiche Wirkungen hervorbringen. Die zweite der in Frage stehenden unumgänglichen Voraussetzungen ist eine denknotwendige Folgerung aus dem allgemeinen Kausalgesetz. Diese Folgerung hat aber nicht den umfassenden Inhalt des Kausalgesetzes; denn während dieses behauptet, dafs gleiche Ursachen gleiche Wirkungen überall in der Natur hervorbringen, und dafs es keinen Vorgang gibt, der nicht Ursache und Wirkung wäre, braucht zur Richtigkeit einer in Frage stehenden Induktion nur die Voraussetzung gemacht zu werden, dafs eben die in dem speziellen unbekannten Wirklichen vorausgesetzten Ursachen dieselben Wirkungen hervorbringen, wie in den beobachteten Fällen. Diese Induktion kann also gültig bleiben, wenn das Kausalgesetz auch tausendfältig durchbrochen würde. Also auch hier gelangen wir zu dem Resultat, dafs die Verifikation und die Berechtigung unseres Schliefsens keineswegs das Kausalgesetz in seiner Allgemeinheit, sondern nur eine gewisse Regelmäfsigkeit des Geschehens voraussetzen.

5. Wir schlossen die ganze Überlegung an die Unterscheidung von Total- und Partialchaos an, die wir bei Mill angelegt fanden. Aber auch die Konsequenzen, die wir genötigt waren zu ziehen, finden wir bei Mill angedeutet: „But though it is a condition of the validity of every induction that there be uniformity in the course of nature, it is not a *necessary*

condition that the uniformity should pervade all nature. It is enough that it pervades the particular class of phenomena to which the induction relates. An induction concerning the motions of the planets, or the properties of the magnet, would not be vitiated though we were to suppose that wind and weather are the sport of chance, provided it be assumed that astronomical and magnetic phenomena are under the dominion of general laws. Otherwise the early experience of mankind would have rested on a very weak foundation; for in the infancy of science it could not be known that *all* phenomena are regular in their course.[1])

6. Wir haben versucht zu zeigen, dafs ein partielles Chaos unser Denken nicht völlig aufheben würde, und das dementsprechend das Kausalgesetz nicht als notwendig angesehen werden darf. Wir fanden, dafs das kontradiktorische Gegenteil der im Kausalgesetz ausgesprochenen Behauptung, also die Annahme, die Beziehung von Ursache und Wirkung durchsetze die Natur nicht vollständig, unser Denken nicht gänzlich unmöglich machen, wohl aber in mehr oder minder hohem Mafse beschränken würde. Unser Denken würde beschränkt werden: in der entfernten Fixsternregion z. B., in der die Ereignisse zufällig und ohne Regel aufeinander folgten, würde unser Schliefsen nicht mehr bestätigt werden und demgemäfs sein Recht verlieren. An jener Stelle müfsten wir also unser Denken, soweit es auf Bestätigung Anspruch machte, aufgeben.

Nun liegt es aber, so könnte eingeworfen werden, im Wesen des Denkens, dafs dasselbe allgemein ist, dafs es keine Grenzen kennt und das Forschen nirgends aufgibt, dafs es nicht zweifelt an der Existenz von Ursachen, so regellos und kraus die Vorgänge auch aufzutreten scheinen. Hier ist wiederum zu bemerken, dafs das keineswegs im Wesen des Denkens liegt, sondern dafs diese Unbeschränktheit vielmehr eine Eigentümlichkeit des wissenschaftlichen Denkens und Forschens darstellt.

Der naive Mensch denkt garnicht daran, dafs Wind und Wetter unveränderliche Consequentien gewisser Ursachen dar-

---

[1]) L. III, III 1, Anm. Das Wort necessary ist im Original nicht durch besonderen Druck hervorgehoben; siehe ferner die nicht weniger ausdrückliche Darlegung in der Anmerkung zu L. III, XXI 2 und das Zitat L. III, XXI 1, Anm., sowie XXI 3.

stellen; er nimmt keineswegs an, daſs eine Ursache vorhanden sein muſs, wenn dieselbe ihm auch verborgen bliebe; ihm genügt es, das Gewitter, das droht, das Erdbeben oder die Sternschnuppe, die ihren Streifen am Himmel zieht, nach ihrem räumlichen und zeitlichen Auftreten mit einem bestimmenden Index zu versehen; oder wenn er selbst annimmt, es steckte etwas dahinter, so liegt es ihm doch vollständig fern, diese Grundlage als Ursache zu fassen, d. h. als ein Etwas, mit dem die sichtbare Wirkung unmittelbar durchgängig gesetzmäſsig und notwendig verknüpft wäre.

Gewiſs, es gibt hier nur zwei Möglichkeiten; entweder man nimmt eine Ursache an und forscht nach ihr unermüdlich, oder aber man gibt das Nachforschen auf und wendet sein Denken anderen Gebieten zu. Indessen ist es mir nicht zweifelhaft, daſs für die praktische Weltauffassung eben jene partielle Aufhebung des kausalen Schlieſsens, jene Gleichgültigkeit gegen die Allgemeinheit des Kausalgesetzes der gewöhnlich betretene Weg ist. Für die praktische Weltauffassung stellt sich das Universum als partielles Chaos von mehr oder weniger groſser Regelmäſsigkeit dar.

Nur die Wissenschaft hegt die feste Überzeugung, daſs unser Schlieſsen überall am Ende doch zu Resultaten führen muſs, die das Kausalgesetz bestätigen; nur die Wissenschaft ist bereit, alle scheinbaren Unregelmäſsigkeiten der Natur ihrem eigenen Nichtwissen zuzuschreiben, dort wo die praktische Weltauffassung sich ohne weiteres bei einem Durchbruch des Kausalgesetzes beruhigen würde. In der Wissenschaft kann es in einem fraglichen Falle nur heiſsen: abwarten und unsere Unkenntnis bekennen; wer in der Wissenschaft nicht gelernt hat unermüdlich zu sein, wer hier eine Gesetzlosigkeit ohne weiteres als singulären, unerklärlichen und ursachlosen Vorgang deutet, der verläſst den Weg des Forschens. Anders ausgedrückt: für die wissenschaftliche Weltauffassung gibt es keine singulären Vorgänge, ein partielles Chaos würde, wenn es wirklich existierte (und anerkannt werden müſste) zwar nicht unser Denken überhaupt, wohl aber unser wissenschaftliches, nach allgemeinsten Resultaten strebendes Denken aufheben und unmöglich machen. Daraus folgt, daſs die durchgängige Gesetzmäſsigkeit der Natur kein Postulat unseres Denkens, wohl

aber unseres wissenschaftlichen Forschens darstellt und weiter, dafs das Kausalgesetz nicht denknotwendig im stärksten Sinne, wohl aber notwendig für unser wissenschaftliches Denken ist.

7. Rekapitulieren wir an dieser Stelle noch einmal die verschiedenen Bedeutungen des Wortes „denknotwendig“.

a. Bei Mill wird das Wort gewöhnlich im psychologischen Sinne genommen und bezeichnet demnach hier den psychologischen Zwang, der uns nötigt, zwei Ideen zusammenzudenken und der von der Stärke der Assoziation abhängt. Diese Denknotwendigkeit kann verschiedene Gerade besitzen, sie ist abhängig von der Naturgesetzlichkeit.

b. Die Denknotwendigkeit der Annahme eines (etwas) regelmäfsigen Naturgeschehens. Diese Regelmäfsigkeit ist absolut denknotwendig in dem erkenntnistheoretischen Sinne, dafs alles Denken dieselbe voraussetzt (Chaosproblem).

c. Die spezielle Denknotwendigkeit der nicht absolut denknotwendigen Postulate; also z. B. die wissenschaftliche Denknotwendigkeit des Kausalgesetzes, die besagt, dafs unser zu allgemeingültigen Resultaten strebendes kausales Denken die durchgreifende Gesetzlichkeit der Natur voraussetzt. Dieser letzten Art entspricht psychologisch kein unüberwindlicher Zwang, und das Gegenteil der Behauptung bleibt vorstellbar.

Beachten wir den Unterschied dieser verschiedenen Begriffsbestimmungen, so können wir das Resultat unserer Untersuchungen über das Total- und Partialchoas zusammenfassen in folgende einander entsprechende Gegenüberstellungen:

Totales Chaos (alles singul. Vorgänge)	—	Partialchaos (einige singul. Vorgänge)
unser Denken aufhebend	—	unser allgemeingültiges Denken aufhebend
unvorstellbar:	—	vorstellbar:
Naturgesetzlichkeit	—	Kausalgesetz
Voraussetzung des induktiven Schliefsens	—	Voraussetzung des schrankenlosen Forschens
denknotwendig	—	wissenschaftlich denknotwendig.

Berücksichtigt man die Tatsache, dafs im Kausalgesetz zwei Wahrheiten stecken, die denknotwendige Annahme der

Naturregelmäſsigkeit und zweitens die Behauptung der Durchgängigkeit dieser Regel; berücksichtigt man überhaupt die hier gemachten Unterscheidungen, so wird offenbar, daſs manche der zu empiristisch klingenden Behauptungen Mills auch anerkannt werden können von einem Standpunkt, der die Annahme aprioriseher Voraussetzungen ebenso gut annimmt wie jede schärfere Form des Rationalismus. Das Kausalgesetz z. B. brauchen wir nach dem obigen nicht als im strengen Sinne denknotwendig anzuerkennen, gleichwohl aber müssen und können wir an seinem apriorischen Charakter festhalten. Um aber zu erläutern, wie es möglich ist, daſs eine Wahrheit a priori (richtig) sein kann ohne im strengen Sinne denknotwendig zu sein, müssen wir versuchen, die Natur der Postulate klar zu stellen.

II. Apriorität und apodiktische Gültigkeit der Postulate und Erfahrungsnormen.

1. Wir sahen, wie gerade Mills Antwort auf die Chaosfrage logisch gedeutet unmittelbar zu einer Anerkennung des Postulates der Naturgesetzlichkeit führt. Und weiter gelangten wir durch Betrachtung der Bedingungen des partiellen Chaos zu dem Schluſs, daſs das Kausalgesetz eine unumgängliche Voraussetzung, ein Postulat der wissenschaftlichen Weltauffassung darstellt. Nun aber haben wir, wenn wir Mills Gegenargumente wirklich entkräften wollen, die Frage zu erörtern, wie verträgt sich diese Lehre mit dem Problem des Widerstreites der Erkenntnisquellen? Für Mill wurde die hier vorliegende Schwierigkeit der Anlaſs zu einem gänzlich empiristischen Lösungsversuch. Nun führte aber eine leichte logische Umdeutung zum Rationalismus zurück, und es fragt sich, ob damit das, was Mill mit seiner Lösung des Chaosproblems für die Frage nach dem Widerstreit der Erkenntnisquellen gewonnen hatte, wieder verloren geht und ungültig wird? Wenn es, wie Mill zuweilen anerkennt, ein Postulat ist, daſs die Natur regelmäſsig bleiben muſs, auch in Zukunft, ist dann nicht wieder die Gefahr des Widerstreites gegeben?

Wir können erwidern, daſs die Frage für uns ihre Schwierigkeit gänzlich dadurch verliert, daſs das in Frage stehende Postulat nicht mehr der Ausdruck eines besonderen

Seelenvermögens ist, wie für die englischen Rationalisten, eines Seelenvermögens, das unabhängig von der Natur wäre und ihr widerstreiten könnte. Wenn wir sagen, es ist ein Postulat, dafs die Natur regelmäfsig verlaufen mufs, so wird damit dem Naturgeschehen keine Fessel auferlegt. Die Natur braucht sich nicht nach unserem Postulat zu richten, in dem Sinne, als wenn sie abhängig von demselben wäre. Mit der Tatsache, dafs unser Denken die Naturgesetzlichkeit postulieren mufs, ist nur gesagt, dafs für unser Denken eine Natur, die diesem Postulate nicht folgte, unfafsbar wäre und dafs deshalb ein Totalchaos aus dem Kreise dessen fällt, was für unser Denken in Betracht kommt. Wir können nicht verhindern, dafs ein Chaos eintritt, aber so lange wir denken, ist uns das Gegenteil unseres Postulates undenkbar und gänzlich unfafsbar, was aber ist, wenn wir nicht mehr denken, das . . . . Bei der Voraussetzung der Naturgesetzlichkeit stehen wir an der Grenze des Denkens, am Ende des Erklärens, aber auch, so können wir hinzufügen, des Fragens; denn jede Frage setzte, sobald wir ihr Ziel und Richtung geben wollten, wieder Regelmäfsigkeit voraus.

Bei unseren allgemeinsten Postulaten, bei der Voraussetzung der Regelmäfsigkeit in der Ordnung der Erscheinungen fällt der Gedanke an die Möglichkeit eines Widerspruches mit der Wirklichkeit fort, er ist ein Ungedanke und ein Spiel mit Worten für uns, solange wir denken: in dem Augenblick aber, in dem die Naturordnung vollständig zu Ende ginge, würde die damit verbundene Vernichtung unseres Denkens uns ohne weiteres der Mühe entheben, die auftauchende Frage zu betrachten und zu lösen. Wir können mithin, so lange wir überhaupt denken, ruhig fortfahren vor aller Erfahrung, bevor wir den Lauf der Dinge abwarten, d. h. apriori annehmen, die Natur bleibt regelmäfsig. Uns bleibt kein anderer Weg: unser Schliefsen mufs teilweise berechtigt bleiben, wenn nicht alles zu Ende sein soll!

Mag daher für unsere stärksten Postulate die Möglichkeit eines Widerstreites bestehen oder nicht, für unser Denken existiert diese Möglichkeit nicht. Die oben angeführten Worte, die Mill über die drei erwähnten logischen Postulate machte, wären auch hier am Platze gewesen und lassen sich ohne

weiteres übertragen: „They may or may not be capable of alteration . . ., but the conditions of our existence deny to us the experience which would be required to alter them . . .“ usw. Auch hier ist die Vorstellung des Gegenteils „impossible as a mental fact“.

Das ist der Sinn der allgemeinsten und wirklich denknotwendigen Postulate. Sie vermögen den Lauf der Dinge nicht zu ändern; aber sie schliefsen die Annahme einer solchen Veränderung von unserem Denken (wie Mill richtig betont) aus.

2. Aber wenn bei Mill die Apriorität der denknotwendigen Postulate zugegeben würde — und wie aus dem obigen hervorgeht, geschieht das zuweilen — so könnte Mill doch weiter fragen, wie es mit der Apriorität des Kausalgesetzes und aller anderen Postulate stände, denen nicht, wie unserer Annahme einer gewissen Regelmäfsigkeit der Natur, eine absolute Denknotwendigkeit zugeschrieben werden kann? Sie können sich in bezug auf ihr Recht das Unbekannte zu bestimmen und die Zukunft vorherzusagen, nicht auf ähnliche Weise rechtfertigen. Wir können ihnen eine „wissenschaftliche Denknotwendigkeit“ zuschreiben; die Frage aber ist, ob wir wirklich mit der Annahme, dafs alles in der Welt als Ursache und Wirkung gefafst werden kann, das richtige getroffen haben, und ob hier bei einer speziellen Voraussetzung über die Natur nicht der gefürchtete Widerstreit von Überzeugung und Erfahrung eintreten könnte.

Geben wir zunächst eine naheliegende Erklärung der Schwierigkeit. Wir könnten, indem wir an rationalistische Gedankengänge anknüpften, erwidern, dafs dieser Widerstreit der Erkenntnisquellen absolut unmöglich sei, weil auf der einen Seite die intuitiven Überzeugungen, auf der anderen Seite aber nicht die Data des Bewufstseins, sondern die Erfahrung stände. Die Erfahrung aber ist, wie von den unmittelbaren Tatsachen des Bewufstseins, so auch von unseren beliefs abhängig, indem dieselben die „Erfahrung allererst möglich machen“. Die Erfahrung ist selbst von unseren Überzeugungen abhängig, ist ein Produkt dieser und des Materials, das unser Bewufstsein liefert; kein Wunder also, dafs die Erfahrung sich auch in Zukunft nach unserem Glauben richtet, kein Wunder, dafs apriorisch vorhergesagt werden kann, dafs der und der un-

bekannte Vorgang seine Ursache haben mufs, oder um was es sich sonst handeln mag.

Auch Mill ist dieser Gedankengang nicht fremd gewesen. Ja er versteht es, demselben, freilich bei der Schilderung der Ansichten seiner Gegner, so treffenden Ausdruck zu geben, dafs man hier, wie an so mancher anderen Stelle, die geringe Einwirkung auf seine eigene Lehre verwunderlich und bedauerlich finden mufs.[1])

Ohne Zweifel trifft diese Überlegung einen wesentlichen Punkt. Der Empirismus hat meistens, wie schon oben einmal bemerkt wurde, die unmittelbaren Daten des Bewufstseins mit der Erfahrung zusammengeworfen. Nehmen wir eine beliebig herausgegriffene Stelle bei Mill, um das deutlich zu machen. Bei Gelegenheit der Aufzählung der Postulate (H. XI, S. 219), die die psychologische Methode in bezug auf die Natur unseres Geistes notwendig voraussetzen mufs, sagt Mill: „This theory *postulates* the following psychological truths, all of which are proved by *experience*“.[2]) Hier ist offenbar gemeint etwa: Wahrheiten, die sich alle unmittelbar im Bewufstsein darbieten. Dehnt man den Begriff der Erfahrung so weit, so könnte auch jeder Rationalist sagen, die mathematischen Axiome würden durch Erfahrung bewiesen; denn keiner wird bestreiten, dafs dieselben trotz ihres apriorisch denknotwendigen Charakters, sich uns in unserem Bewufstsein darbieten, also durch „Erfahrung“ gegeben werden.

3. Aber streiten wir nicht um den richtigen Gebrauch des Wortes Erfahrung, auf den sich allerdings mannigfache Mifsverständnisse zwischen Rationalismus und Empirismus zurückführen, ähnlich wie dies bei dem Begriff der Denknotwendigkeit der Fall war; suchen wir vielmehr die Apriorität des Kausalgesetzes in anderer Weise zu verteidigen, so zwar, dafs diese Apriorität sich nicht ergibt als Folge der absoluten Denknotwendigkeit — die wir dem Kausalgesetz absprechen mufsten — sondern so, dafs deutlich wird, wie die Möglichkeit apriorischer Voraussetzungen zusammenhängt mit dem Wesen eines Postulates (im weiteren Sinne).

---

[1]) Siehe D. III, S. 103—104.

[2]) Im Original nicht durch besonderen Druck hervorgehoben.

Holen wir, um das deutlich zu machen, etwas weiter aus. Wenn auch das Wesen eines Urteils nicht in der Einordnung des Subjektsumfanges in den des Prädikates gesehen werden darf, so läfst sich das Resultat unseres Schliefsens doch ohne Zweifel in Form einer Klassifikation (in einem weiten Sinne genommen) darstellen. Um nun eine Tatsache einordnen zu können, mufs vorher ein System von Gattungen vorhanden sein, in die wir die neu bekannt werdende Erscheinung einordnen können. Wir treten mit diesem System von Gattungen an die neuen Beobachtungen und Vorgänge heran. Die Gattungen sind mithin (in ihrem Gebrauch) vor der Erfahrung, sie sind Bedingungen, Formen der Erfahrung, wenn wir unter Erfahrung eben die Gesamtheit der geordneten Daten unseres unmittelbaren Bewufstseins und unseres Schliefsens verstehen. Nehmen wir nun den Begriff des Apriorischen in einem Sinne, in dem er nichts enthält, als die Bestimmung darüber, dafs eine Annahme vor der Erfahrung und unabhängig von den später eintretenden Daten sein soll, unbekümmert darum, ob dieses Etwas denknotwendig angenommen werden mufs oder nicht, so folgt, dafs alle unsere Gattungen in der Tat als apriorische Werkzeuge unseres Denkens angesehen werden müssen. Denn obwohl unser Denken sich wohl damit verträgt, dafs wir unsere Gattungen ändern, dafs wir ihren Umfang erweitern, so suchen wir doch eine solche Änderung so lange als möglich zu vermeiden (besonders bei den höheren Gattungen), und streben danach, das sich uns darbietende Material in die vorhandenen Gattungen einzuzwängen.

Doch davon später. Wir müssen hier zunächst den Einwand betrachten, dafs die Apriorität, die apriorische Funktion der Gattungen, sich nur auf das Unbekannte, auf die Zukunft beziehen könnte; denn rückwärts genommen stellten sich unsere Gattungen als Denkgebilde dar, die durch Abstraktion aus der Erfahrung abgeleitet seien. Gewifs tun sie das, und eben dieser Umstand läfst uns noch einmal das Verhältnis von Empirismus und Rationalismus von neuem beiderseitigen Fehler klar erkennen: der Rationalismus behauptet, die Bedingungen unserer Erfahrung müssen vor dieser existieren, müssen apriorisch sein (in bezug auf die Zu-

kunft), schliefst daraus aber mit Unrecht, diese Formen der Erfahrung müfsten nach rückwärts als angeborene, intuitive Äufserungen eines apriorischen Seelenvermögens, einer Spontaneität, oder wie sonst die Ausdrücke lauten mögen, angesehen werden. — Der Empirismus auf der anderen Seite sucht zu beweisen, dafs die Formen des Denkens a parte ante (und zwar psychologisch) betrachtet der Erfahrung entstammen, wogegen er nun den Fehler begeht, die apriorische Funktion derselben für die Zukunft zu verkennen. Beide irren insofern, als sie verkennen, dafs alle Postulate (abgesehen von den absolut denknotwendigen Voraussetzungen) in nur scheinbar paradoxer, in Wirklichkeit aber durchaus widerspruchsloser Weise als „empirische Erfahrungsnormen mit apriorischem Gebrauch" bezeichnet zu werden verdienen.

Für einfache Gattungen liegt die Sache klar zutage; sie entstehen psychologisch als abstrakte Allgemeinvorstellungen und werden in der Zukunft in apriorischer Weise angewendet, um die Tatsachen einzuordnen. Und warum liegt hier die Sache klar zutage? — Weil hier die Denknotwendigkeit nicht mit hereinspielt. An der Natur einer speziellen Gattung hängt unser Denken nicht; morgen, heute können wir Gründe finden, die Tatsachen in anderer Weise einzuordnen. Trotzdem sind alle Gattungen, wie wir sahen, apriorisch, und eben daher ist eine scharfe Trennung der Begriffe der Apriorität und der Denknotwendigkeit ein unbedingtes Erfordernis für den Versuch einer Vereinigung rationalistischer und empiristischer Gedankengänge.

4. Jede Gattung trägt aber auch einen postulatartigen Charakter; denn gesetzt den Fall, eine neue Tatsache würde bekannt und wollte sich dem Schema unserer Gattungen nicht recht fügen. Dann könnten wir, wiederum weil von der Fassung einer Gattung unser Denken nicht abhängt, den Umfang der Gattung so umändern, dafs die neue Tatsache eingeordnet werden könnte. Wenn aber nicht unser Denken, so hinge doch wenigstens die in dem speziellen Gebiet der Gattung gewohnte Forschungsweise davon ab, und diese stellt zwar keine denknotwendige Forderung dar, postuliert aber, so weit

es geht, ihre eigene Erhaltung, d. h. dafs alles der alten Norm entsprechend in die alten Gattungen eingeordnet werden soll.

Hier kann nun der von Mill gefürchtete Widerspruch mit den Tatsachen (der natürlich für alle apriorischen Voraussetzungen gilt) wirklich eintreten. Macht dieses Zusammenstofsen mit den Tatsachen die postulierte Apriorität nicht zu nichte, zumal da unser Denken dabei nicht in Frage gestellt wird? Keineswegs! Nehmen wir ein Beispiel, die Gattung der Vögel. Ursprünglich heifst es unter den Eigentümlichkeiten dieser Klasse: die Vögel können fliegen. Nun werden der fluglose Alk, die Straufse, die Dronte von Mauritius usw. bekannt, die nicht fliegen können. Was wird getan, um jene überaus charakteristische Bestimmung des Fliegens, also um die alte Gattung beibehalten zu können? Man stellt die genannten Formen ruhig zu den fliegenden Vögeln mit der Anmerkung: die „eigentlich" vorhandene Flugfähigkeit ist verloren gegangen. Auf die Weise ist die Schwierigkeit umgangen, aber in einer Weise umgangen, die für unser Forschen charakteristisch ist. Wir beurteilen das Unbekannte nach dem Bekannten, wir stellen das Neue zu dem Alten, wir machen die Natur regelmäfsig, wo sie sich unregelmäfsig darstellt, wir ordnen, klassifizieren an der Natur und greifen ihr voraus. Das Recht dazu ist identisch mit unserem Recht überhaupt zu schliefsen und geht mithin auf unsere denknotwendigen Postulate, unter anderen auf das der Naturgesetzlichkeit zurück; die spezielle Form aber, in der wir es tun, die spezielle apriorische Art zu forschen, hängt nicht von der Denknotwendigkeit ab; weil aber auch bei diesem speziellen Forschen von vornherein die Beziehung zu dem Bekannten mafsgebend ist, so kommt auch ihm ein postulatartiger Charakter zu. Um diesen aber möglich zu machen, greifen wir zu Umgehungen, die das Gesetz oder die Gattung selbst zu einer Forderung umbilden, aus der vor der Erfahrung das Resultat derselben analytisch abgeleitet werden kann.

Diese analytische Ableitung ist es gewesen, die immer dazu geführt hat, anzunehmen, das Postulat, aus dem deduziert würde, sei denknotwendig; eine Annahme, deren verhängnisvolle Folge schon oben dargelegt wurde. Die Dinge liegen vielmehr folgendermafsen: die analytische Ableitung selbst ist denknotwendig in dem Sinne, dafs sie die Sicherheit der

Prämisse ungeschwächt auf den Schlufssatz überträgt; wenn aber die Prämisse, das Postulat, aus dem geschlossen wird, nicht eine notwendige Voraussetzung unseres Denkens bildet, so wird auch die Folgerung nicht denknotwendig sein, so sehr wir auch die Apriorität und die analytische Ableitung aus dem Postulat als eine Eigentümlichkeit desselben betonen mögen.

5. Es liegt ohne Zweifel im Wesen der empirischen Erfahrungsnormen, etwa in Zukunft auftretende nicht passende Fälle durch eine Umgehung zu passenden zu machen, das zu Beweisende vorauszusetzen, soweit es irgendwie angeht. Mill würde hier erwidern, dafs somit, — wie überhaupt beim Syllogismus (mit nicht induktiv allgemeinen Prämissen) — keine neue Wahrheit gewonnen würde. Gewifs nicht; denn die Postulate und die Ableitungen aus denselben sind mehr Folgerungen des Vorausgesetzten, sind mehr gültige Selbstverständlichkeiten als neue Wahrheiten; aber Mill würde den Syllogismus mit wirklich allgemeinen Prämissen nicht so verächtlich behandelt haben, wenn er bedacht hätte, dafs derselbe die Konsequenz unserer Forschungsweise darstellt, die notwendig durch Postulate (deren spezieller Inhalt nicht denknotwendig zu sein braucht) ihre Richtung angewiesen bekommen mufs.

Keine Wahrheiten im Sinne von neuen Erkenntnissen (= Daten des Bewufstseins), sondern Wege, auf denen wir zu Erkenntnissen gelangen, sind es, die die Postulate darstellen. Betrachten wir noch einmal das oben gebrauchte Beispiel. Die genannten Vögel waren flugunfähig; da sie aber nach dem Postulate der Gattung zu den Fliegern gehören mufsten, so galt es zu untersuchen, inwiefern diese Formen trotzdem „eigentlich“ auch Flieger wären, und die Untersuchung ergab, dafs sie wirklich das Flugvermögen ursprünglich besafsen, desselben aber sekundär verlustig gegangen sind. Hätte die Untersuchung nicht dieses Resultat ergeben, so hätte man zunächst weiter geforscht und am Ende vielleicht doch ein ähnliches Ergebnis zutage gefördert. Hätten sich aber widersprechende Tatsachen mit konstanter Regelmäfsigkeit immer wieder aufgedrängt, so würden wir schliefslich unser Postulat geändert haben.

In dieser Weise eilen die Postulate der Wirklichkeit unermüdlich voraus, bestimmen als Normen die Zukunft, bevor sie uns zugänglich ist und sehen in widersprechenden Tatsachen nur Antriebe zu weiterem Forschen. Gleichwohl können sie von uns bei allzusehr widerstrebender Erfahrung zu Gunsten dieser geändert werden, und nicht unser Denken, sondern nur unsere Forschungs- und Einordnungsweise in dem speziellen Gebiet, etwa in der Klasse der Vögel, wird damit geändert. Ein Postulat widersteht einer solchen Änderung aber um so hartnäckiger, je gewaltiger die Umordnung der Forschungsweise sein würde,[1]) die von ihm abhängt; und bei unseren allgemeinsten nicht denknotwendigen Postulaten, deren Änderung zum Beispiel eine Umgestaltung unserer wissenschaftlichen Forschungsweise nach sich ziehen würde, wird dieser Widerstand gegen einen solchen Wechsel so stark, dafs man mit Recht von einer Denknotwendigkeit reden könnte, wenn dieses Wort nicht die fortwährende Verwechselung mit der absoluten Denknotwendigkeit der unumgänglichen Postulate nahe legen würde. —

6. Wir haben unsere Darlegungen angeschlossen an eine Betrachtung über die Klassifikation, und die Natur der Postulate an der Art, wie wir beim Forschen unsere Gattungsreihen gebrauchen, klargelegt. Diese Wendung des Problems eignete sich deshalb, weil in bezug auf die Gattungen das, was zu zeigen war, leichter überblickt wird und fast bei allen Denkern stillschweigende Voraussetzung ist, und gleichzeitig, weil diese Darstellung den engen Zusammenhang der in Rede stehenden Fragen mit dem Problem des Syllogismus deutlich erkennen läfst. Dazu kommt, dafs bei Betrachtung von diesem Gesichtspunkte die Notwendigkeit einer Trennung von Apriorität und (absoluter) Denknotwendigkeit ohne weiteres einleuchtet, und dafs deutlich wird, wie wir imstande sind ein Postulat so lange, wie wir wünschen, gültig zu machen, wenn wir nur die nötigen Umgehungen und Anmerkungen hinzunehmen.

Es ist offenbar, dafs das, was für die Gattungen und Klassifikationssysteme gilt, ebenso zutrifft bei allen Gesetzen.

---

[1]) Natürlich nur, wenn etwa die „Ökonomie des Denkens" als praktisches Prinzip vorausgesetzt würde.

Diese sind ja selbst Gattungen zu denen ihnen gehorchenden Vorgängen[1]) und müssen jedenfalls die Schlüsse rechtfertigen, auf Grund deren jene Systeme von Gattungen aufgebaut wurden.

III. Anwendungen und Folgerungen.

1. Suchen wir das Gefundene an verschiedenen Gesetzen der Natur und unseres Denkens zu prüfen; und nehmen wir als erstes das Trägheitsgesetz: alle Körper behalten ihren Zustand der Ruhe und der Bewegung unverändert bei — sofern keine Kräfte auf sie einwirken. Der zweite Teil dieses Gesetzes macht dasselbe zu einem Postulat, das wir, wenn wir wollen, (ob wir gleich durch die Natur unseres Denkens nicht dazu gezwungen werden) durchaus allgemeingültig machen können. Denn wenn wir einen Vorgang finden, der dem ersten Teil des Gesetzes nicht entspricht, wenn wir sehen, wie das Eisen ohne sichtbaren Grund zum Eisen strebt, so können wir zwei Wege zur Festlegung dieser Erscheinung einschlagen. Erstens könnten wir annehmen: hier gilt das Trägheitsgesetz nicht mehr, das Eisen fliegt zum Eisen, ohne dafs eine Kraft vorhanden ist, und auf diese Annahmen in der Wissenschaft weiterbauen; oder aber wir gehen den Weg, der von dem Trägheitsgesetz als Postulat gefordert wird, und sagen: der Vorgang fügt sich dem Trägheitsgesetz, es ist eine Kraft vorhanden, obgleich wir sie nicht wahrnehmen. Wir benennen diese Kraft zuversichtlich (Magnetismus) und richten überhaupt unsere weitere physikalische Forschung so ein, als ob das Trägheitsgesetz immer richtig wäre. Somit können wir, und das ist gerade dasjenige, was der Empirismus immer verkennt (siehe hierüber L. V, III 5), ein Postulat durchgängig allgemein machen und apriorisch festsetzen, ohne dafs diese Art die Erscheinungen einzuordnen uns denknotwendig aufgedrängt würde. Wie schon angedeutet wurde, ist das Trägheitsgesetz so wenig denknotwendig, dafs wir mit leichter Mühe imstande sind, uns eine physikalische Forschungsweise auszudenken, bei der dasselbe ungültig wäre. Nicht nur unser Denken, sondern auch die Möglichkeit der Wissenschaft würde gänzlich un-

[1]) Nach Helmholtz, Handbuch der physiologischen Optik, Leipzig 1867, S. 454.



gefährdet bleiben, wenn die physikalische Forschung dazu überginge, eine Kraft nicht dann zu supponieren, wenn der Zustand der Ruhe oder der Bewegung sich änderte, sondern etwa dann, wenn eine bestimmte Regelmäfsigkeit der Zustandsänderung durchbrochen würde. Der von der physikalischen Forschung eingeschlagene Weg repräsentiert also nur eine Möglichkeit unter vielen anderen, deren Vorstellbarkeit so klar zutage liegt, dafs es Wunder nehmen mufs, wie überhaupt jemals daran gedacht werden konnte, dieses Gesetz als denknotwendig hinzustellen. Es handelt sich im Trägheitsprinzip vielmehr nur um ein Postulat unseres jetzigen physikalischen Forschens, das lieber die Welt mit Kräften füllt, als eine Ausnahme seines Postulates zuzugeben. Gegen den Empirismus aber ist stets festzuhalten, dafs es, wenn nicht notwendig, so doch vollkommen möglich ist, das einmal gemachte Postulat, das sich seit seiner Formulierung durch Huygens und Newton als in so hervorragendem Mafse fruchtbringend erwiesen hat, durchzusetzen und apriorisch auf Grund desselben weitere Annahmen zu machen.

2. Das Kausalgesetz mag als zweites Beispiel dienen. Wäre das Kausalgesetz keine unserer empirischen Erfahrungsnormen, bediente sich dasselbe nicht tausendfältig jener für die (nicht absolut denknotwendigen) Postulate charakteristischen Umgehung, so würden wir in der Tat bei jedem Schritt und Tritt mit den Tatsachen in Konflikt geraten. Denn betrachten wir die von unserem Denken noch nicht ergänzte Reihe der Sensationen. Offenbar ist diese Reihe keineswegs durchgängig regelmäfsig. Keiner hat das deutlicher erkannt als Mill, der ausdrücklich betont, dafs die Ursachen und Wirkungen, deren regelmäfsige Aufeinanderfolge wir rühmen, nicht etwa nur Sensationen sind, sondern vielmehr hinzugenommene „possibilities of sensation" (siehe H. XI, S. 224 und 231; ferner Anmerkung zu XI und XII, S. 248). In solchen Fällen aber, wo unsere kausale Weltauffassung die Existenz einer Ursache fordert, andererseits aber die Tatsachen insofern widersprechen, als sie keine Ursache aufweisen, hilft sich das Kausalgesetz dadurch — und das macht seinen Postulatcharakter aus — dafs angenommen wird, das Fehlen der Ursachen, der Widerspruch mit der Erfahrung, ist nur scheinbar, in Wirklichkeit

sind die Ursachen wohl vorhanden; wir kennen sie nur nicht. Wie bedeutsam diese Umgehung ist, das hat Mill wohl bemerkt und deshalb alle jene oben angeführten Stellen seiner Darstellung zugefügt, in denen es heifst, die Natur sei nicht nur regelmäfsig, sondern auch unendlich unregelmäfsig, wir dürften von einer Ursache immer nur ihr Bestreben aussagen die Wirkung hervorzubringen, die uns in Wirklichkeit oft durch entgegenwirkende Ursachen entzogen sei.

Das Kausalgesetz macht die Naturgesetzlichkeit vollständig, indem es die Ausnahmen der Regelmäfsigkeit als Störungen auffafst, die durch neue unbekannte Regelmäfsigkeiten hervorgerufen würden, so dafs die scheinbare Ausnahme sich am Ende als (freilich nicht beweiskräftige) Bestätigung erweist (L. III, XXI 3).

Die Konsequenzen des postulatartigen Charakters des Kausalgesetzes sind Mill nicht entgangen, und die Lehre vom induktiven Beweis bei Mill zeigt zahlreiche Ansatzpunkte zu einer Würdigung desselben. Er spricht von einer „undoubted assurance ... that there is a law to be found“ (L. III, V 2), die offenbar vom Kausalgesetz gegeben werden soll, und er bemerkt, dafs „it was more rational to suppose that our inability to assign the causes of other phenomena arose from our ignorance, than that there were phenomena which were uncaused, and which happened to be exactly those which we had hitherto had no sufficient opportunity of studying“ (L. III, XXI 4). Hier handelt es sich um Stellen, an denen Mill in der Tat den eigentümlichen Charakter der Postulate gestreift hat, aber auch nicht mehr als das; denn gegen Mill bleibt festzuhalten, dafs es nicht der Fortschritt der Erfahrung ist, der die Zweifel an der Allgemeingültigkeit des Kausalgesetzes zerstört hat (L. III, XXI 4), sondern dafs diese Allgemeingültigkeit die Folge ist der immer anwendbaren Umgehung, die unsere Postulate charakterisiert. Mill konnte dem Kausalgesetz nur eine, wenn auch noch so grofse, hypothetische Gültigkeit zuschreiben und hat das auch, abgesehen von den schon erwähnten Inkonsequenzen, immer getan. Durch seinen Postulatcharakter erhält dasselbe jedoch apodiktische Gewifsheit, wenigstens so weit wir auf seiner Gültigkeit bestehen, und das können wir auf Grund immer neuer Umgehungen, solange

überhaupt unser Denken berechtigt bleibt. Wir können somit das Kausalgesetz wie alle Postulate — indessen kommt der Versuch bei den stärkeren unter ihnen allein ernstlich in Frage — wir können, sage ich, die Sicherheit des Kausalgesetzes, sofern wir immer an ihm festzuhalten, auf dieselbe Stufe der apodiktischen Gewifsheit erheben, auf der unsere Annahme der etwas regelmäfsigen Natur steht. Wir bemerkten oben, dafs jedes Postulat und die apriorischen Folgerungen aus demselben im allgemeinen trotz ihres apriorischen Charakters nicht apodiktisch gewifs zu sein brauchen, weil wir bei speziellen Postulaten immer die Möglichkeit offen lassen, dieselben später aufzugeben. Machen wir aber bei einem Postulat die Voraussetzung, dafs es immer beibehalten werden soll, mögen auch die spärlichen Bestätigungen, etwa der letzten Zeit, wenig dazu ermutigen, so wird das Postulat apodiktisch gültig, und das Kausalgesetz ist eine solche apodiktisch gültige Erfahrungsnorm. Diese Modalität der höchsten unter unseren nicht denknotwendigen Postulaten hängt gänzlich von unserem Belieben ab und läfst sich durch keine Überlegung und durch keinen Schlufs irgendwie, auch nicht graduell, begründen. Dasselbe gilt für die Frage, welches Postulat ich allgemein und damit apodiktisch machen will, wenn ich mich dafür entschieden habe, dafs ein Postulat überhaupt apodiktisch gemacht und durchgesetzt werden soll. Mit anderen Worten: die Frage, ob wir eine allgemeingültige Forschungsweise, und weiter, welche allgemeingültige Forschungsweise oder Wissenschaft wir annehmen wollen, das kann durch Gründe nicht entschieden werden; das zu entscheiden ist vielmehr Sache unseres wertenden Denkens. Wir müssen zu Anfang alles Denkens das Recht postulieren dafür, dafs wir etwas schliefsen dürfen; nach diesem unumgänglichen, denknotwendigen Postulat (oder Aggregat von Postulaten) haben wir zu der Aufstellung eines praktischen Postulates überzugehen, und dieses praktische Postulat hat dann über die weitere Annahme eines apodiktischen oder nicht allgemeinen sowie über die spezielle Form des neuen Postulates zu entscheiden. —

Hier ist nicht der Ort zu untersuchen, ob die Annahme des allgemeinen Kausalgesetzes unseren praktischen Forderungen entspricht. Für uns genügt es zu wissen, dafs unsere jetzige

wissenschaftliche Weltauffassung gerade dieses Postulat zu einem apodiktischen machen will und weiter, daſs auch diese apodiktische Modalität scharf zu unterscheiden ist von der absoluten Denknotwendigkeit. Diese setzt voraus, daſs wir nicht „umhin“ können, mit unserem Denken eine Annahme zu machen. Beim Kausalgesetz können wir aber wohl einen anderen Ausweg einschlagen, sowohl in sofern, als wir die Annahme eines allgemeinsten (nicht denknotwendigen) Postulates überhaupt fallen lieſsen und andererseits auch, weil sich vielleicht ein anderes Postulat zur Grundlage einer wissenschaftlichen Weltauffassung machen lieſse. Die erste Möglichkeit, die Denkbarkeit eines Denkens ohne allgemeinste Ziele, wurde schon oben illustriert. Es bliebe also noch zu untersuchen, ob neben dem Kausalgesetz nicht eine andere Regelmäſsigkeit zur Grundlage einer wissenschaftlichen Weltauffassung gemacht werden könnte. Diese Möglichkeit mag bestehen, wenn man in dem Kausalgesetz nur eine Behauptung über die regelmäſsige Succession der Erscheinungen sieht, indem dann vielleicht ein entsprechendes Gesetz über die Regelmäſsigkeiten der Koexistenz der Wissenschaft zugrunde gelegt werden könnte. Vielleicht hängen auch beide Gesetze so zusammen, daſs ihre Aussagen zwei Seiten einer und derselben Ähnlichkeit, etwa des unbeobachteten Wirklichen zu dem beobachteten, darstellen. Hier soll über diese Fragen etwas Bestimmtes nicht behauptet werden; soviel aber steht fest, daſs das Kausalgesetz in dem Augenblick, wo die Succession nicht mehr als etwas Charakteristisches für dasselbe angesehen wird, keine andere Möglichkeit mehr neben sich duldet. Dann wird das Kausalgesetz zu der Behauptung der durchgängigen Regelmäſsigkeit (ohne speziellere Bestimmung über dieselbe) und mithin zur Voraussetzung aller Wissenschaft. Als solche betrachtet ist sein kontradiktorisches Gegenteil zwar denkbar; seine Ausnahmen aber, die singulären Vorgänge, können nach ihren realen Beziehungen nicht gedacht werden, ohne dadurch ihrer Eigenart entkleidet zu werden. Sie bleiben jedoch auch dann Gegenstand unseres Denkens dadurch, daſs wir sie raumzeitlich bestimmen.

In der Natur unseres Denkens liegt nichts, das uns zwänge, dasselbe allgemein zu machen, und wie bemerkt, können irgend

welche Gründe die Annahme eines wissenschaftlichen Denkens weder beweisen, noch auch eine Wahrscheinlichkeit dafür beibringen, dafs dieses Postulat und seine Voraussagen häufig bestätigt würde und sich etwa zu einer apodiktischen Annahme eignete. Festzuhalten aber bleibt, dafs das Kausalgesetz seinen apodiktischen Charakter keineswegs einer absoluten Denknotwendigkeit, sondern lediglich der Entscheidung einer praktischen Forderung verdankt. —

Mit dem Postulatcharakter des Kausalgesetzes hängt die Annahme einer dynamischen Vermittelung zwischen Ursache und Wirkung aufs engste zusammen (siehe hierüber B. Erdmann l. c.). Alle Einwände des Empirismus gegen die Annahme von Kräften laufen schliefslich auf die Betonung ihres für unser Erkennen unzugänglichen transcendenten Charakters hinaus. Wenn unsere Postulate uns aber das Recht geben, das Unbekannte vorweg zu nehmen, so ist nicht einzusehen, warum wir nicht auch in bezug auf die Annahme von Kräften dieses Recht besitzen sollten; denn dieselbe ist nicht transcendenter als die Voraussage, dafs z. B. morgen die Sonne aufgehen wird. Es gibt keine Grade des Transcendenten. Sagt man dagegen, das Aufgehen der Sonne wäre wenigstens ein Vorgang möglicher Sinneswahrnehmung und sieht darin eine Stütze der Berechtigung des Schlusses, so setzt man einen Teil des zu Beweisenden, nämlich den phänomenalen Charakter des Vorganges, voraus. Aber auch in bezug auf die Kräfte kann niemand die Ähnlichkeit derselben mit den Erscheinungen direkt abstreiten. Unsere Annahme von Kräften und genau so unsere Voraussetzung von Dingen an sich sind Fälle von Ergänzungen auf Grund einer Umgebung durch den postulatartigen Charakter des Kausalgesetzes. Daraus folgt aber weiter, dafs jene Voraussetzungen von Kräften und Dingen an sich nicht notwendig sind für unser Denken, sie sind vielmehr Gebilde einer allgemeineren Weltauffassung, also besonders der wissenschaftlichen. Kräfte und Dinge an sich sind Gegenstände der Wissenschaft, und unsere Postulate fordern ebenso energisch ihre weitere Erforschung, wie die anderer Probleme, und keiner, der sich nicht einer petitio principii schuldig machen will, soll behaupten, dafs diese genauere Bestimmung der Dinge an sich ihres transcendenten Charakters halber ausgeschlossen sei und fruchtlos bleiben müfste.

3. Wir brauchen nicht zu fürchten, dafs auf Grund dieser Überlegungen dem Kausalgesetz eine Sonderstellung zugewiesen werden müfste; denn seine Gegenstücke in erkenntnistheorethischen Untersuchungen, die mathematischen Axiome, geben zu entsprechenden Bemerkungen Anlafs.

Auch bei ihnen soll natürlich der apriorische Charakter, der ihnen als Normen zukommt, nicht bestritten werden. Ferner ist anzuerkennen, dafs sie gleichfalls gebraucht werden als Forderungen, bei denen eine Umänderung ausgeschlossen sein soll, die mithin als apodiktisch angesprochen werden müssen.

Dagegen gilt auch von ihnen, dafs sie keineswegs denknotwendig sind in dem Sinne, dafs eine Ungültigkeit derselben all unser Denken (inklusive des nichtmathematischen) aufheben würde. Nur in kurzen Zügen können wir hier versuchen diese Behauptung zu sicheren, die um so paradoxer klingen mufs, als sie mit den oben anerkannten Voraussetzungen der Apriorität und der apodiktischen Modalität vereinbar sein soll. Indessen haben wir schon oft genug dargetan, dafs Apriorität bei einem Postulate nicht mit Denknotwendigkeit verbunden zu sein braucht, sodafs wir uns darauf beschränken können die (absolute) Denknotwendigkeit der mathematischen Axiome, und zwar sowohl die der Geometrie, wie auch die der Arithmetik zu bekämpfen.

Man wird zunächst einwenden, der Vergleich zwischen Kausalgesetz und den Grundannahmen der Mathematik treffe nicht zu oder liefse sich wenigstens nicht bis zu dem springenden Punkte hin verfolgen; vor allen Dingen fiele hier das Problem vom Widerstreit der Erkenntnisquellen fort; denn die Mathematik sei eine Wissenschaft, die sich mit reinen Denkgebilden, mit Relationen von Ideen beschäftigte, und für sie käme somit ein Postulatcharakter, der demjenigen der Forderungen der Tatsachenwissenschaften entspräche, in Fortfall. Nun beachte man aber folgendes: entweder ist die Mathematik nur eine Wissenschaft von den Relationen von Ideen, oder aber sie gilt auch im Gebiete der Tatsachen. Entscheidet man sich für die erste Möglichkeit, so folgt unmittelbar, dafs dann die Axiome unsere Schlüsse über Tatsachen gar nicht beeinflussen, dafs es also ein gewaltiges Gebiet unseres Denkens gäbe, das bei einer Änderung der Axiome unberührt bliebe. Daraus würde aber die Unrichtigkeit der Behauptung einer Denknotwendigkeit sofort hervorgehen.



Klammert sich daraufhin unser Gegner aber doch an die Funktion der Axiome in der Erfahrung, so ist zu erwidern, dafs unser Denken zahlreiche Schlüsse umfafst, die von den mathematischen Grundvoraussetzungen gänzlich unabhängig sind. Ein Beispiel:

Dieser Geruch ist bei einer bestimmten Gefühlslage angenehm.
Jener Geruch ist dem ersteren ähnlich.

Also wird auch jener Geruch bei derselben Gefühlslage angenehm sein.

Was hat dieser Schlufs mit den Axiomen der Mathematik zu tun, was geht es ihn an, ob z. B. zwei gleiche Gröfsen für einander substituiert werden können? Offenbar fehlt hier jeder Anknüpfungspunkt, wenn anders man nicht den gänzlich abgeschmackten Versuch machen wollte nachzuweisen, dafs der vorausgesetzten Ähnlichkeitsbeziehung Zahlen- und Gröfsenverhältnisse zu Grunde lägen. Der Versuch, die Gröfsenbeziehungen in allen Gebieten unseres Denkens als zu Grunde liegend anzusehen, hat sich noch immer als irrig und undurchführbar erwiesen, und in der Tat ist in Geruch, Geschmack usw. weder eine Gestalt, noch auch ein Eins, Zwei, Drei (d. h. eine zahlenmäfsige Fafsbarkeit) anzutreffen. Diejenigen Schlüsse also, die sich auf solche nicht zahlenmäfsig bestimmbare Bewufstseinsinhalte beziehen, würden durch ein Ungültigwerden der Mathematik nicht geändert werden und eben deshalb ist auch nicht einzusehen, weshalb die mathematischen Axiome im strengsten Sinne als denknotwendig anerkannt werden sollen. Die Axiome der Mathematik sind eben nur unumgängliche Voraussetzungen, d. h. Postulate des mathematischen Schliefsens, keineswegs aber Bedingungen alles Schliefsens; das letztere aber müfste die absolute Denknotwendigkeit behaupten.

4. Was für die Axiome gilt, das gilt a fortiori für alle spezielleren mathematischen Sätze z. B. für das Urteil, dafs $2+3=5$. Wir postulieren diesen Satz; dort, wo er einmal — sagen wir — für $2+3$ aneinandergelegte Metallstäbchen nicht mehr genau stimmte, würden wir die bekannte Umgehungsmethode anwenden und sagen: die Länge (-Summe) der Stäbchen mifst genau $=5$ mit der Anmerkung, dafs die Änderung der Länge 5, sagen wir in 6, sekundär, etwa durch Temperatur-

ausdehnung erklärt werden mufs. So fordert es unser mathematisches Forschen; mit unserem Denken aber würde es im Prinzip genau so gut vereinbar sein, wenn wir sagten, wir wollen das Postulat aufstellen, dafs Temperaturänderung keine Längenänderung hervorbringt und wollen die vorliegende Verlängerung von 5 in 6 eben als eine damit gefundene mathematische Bestimmung auffassen. Gegen diese Bemerkung ist der Einwand ohnmächtig, dafs dieselbe durch die Unfähigkeit uns etwas derartiges vorzustellen zum blofsen Spiel mit Worten würde; denn wenn überhaupt, so könnte es sich hierbei nur um die von Mill zugestandene psychologische Denknotwendigkeit, um einen assoziativen Zwang handeln, dieser hat aber mit den in der Erkenntnistheorie zu betrachtenden Bedingungen des Denkens nichts zu schaffen.

Unser Denken schlösse die Annahme, dafs $2 + 3 = 5$, nicht aus, wohl aber würden wir in einem mathematischen Chaos (cfr. Mill H. VI, S. 86 und XIV, S. 324—325), in dem zu $2 + 3$ immer eine 6. Einheit in Erscheinung springen soll, immer fortfahren $2 + 3 = 5$ zu setzen, ähnlich so wie wir in einem partiellen Chaos, das mehr und mehr in ein totales überginge, fortfahren würden, das Kausalgesetz zu glauben; wir würden fortfahren, eine Umgehungsannahme nach der anderen zu machen und a priori unbekannte Ursachen in Fülle annehmen, bis endlich das gänzliche zu Endegehen der Gesetzmäfsigkeit uns unseres Denkens und fruchtlosen Beginnens entheben würde. Haben wir einmal das mathematische Postulat gebildet (auf Grund einer gewissen Gesetzmäfsigkeit, die oft zeigt, dafs $2 + 3 = 5$), und haben wir uns entschlossen, dasselbe durchzusetzen, also apodiktisch zu machen, so wird dasselbe nun durch die Apriorität und die damit zusammenhängende analytische Art aus demselben zu folgern, gleichsam unabhängig von den Tatsachen und über diese erhoben zu Relationen von Ideen, so dafs wir uns späterhin auf die Funktion derselben in der Erfahrung, die einfach der eines Postulates entspricht, kaum noch zu besinnen imstande sind.

5. Betrachten wir als letztes Beispiel von Postulaten noch einmal unsere stärksten, im wirklichen Sinne denknotwendigen Voraussetzungen. Hierhin gehören alle jene Annahmen, die auch Mill sich genötigt sieht, für seine „Psychologische Methode“

zu postulieren; also: „First Sensations; secondly succession and simultaneousness of sensations; thirdly an uniform order in their succession and simultaneousness“ (H. Appendix zu XI und XII, S. 249), wozu dann noch in bezug auf den Geist das Gedächtnis und die Assoziationsgesetze hinzukommen (H. XI, S. 219). Alle diese Voraussetzungen stehen und fallen in der Tat mit unserem Denken, und der Umstand, daſs Mill gerade sie, nicht aber die viel betonten und umstrittenen anderen Postulate annimmt, legt wiederum die schon einmal geäuſserte Vermutung nahe, daſs dieselben bei Mill nicht in einem Gegensatz stehen zu seinen sonstigen empiristischen Anschauungen, sondern selbständig vorausgesetzte (rationalistisch-empiristische) Behauptungen sind, die, unberührt vom Kampf von Empirismus und Rationalismus, nur einmal in ihrer Bedeutung klar formuliert wurden.

Uns interessierte in erster Linie das Postulat der regelmäſsigen Ordnung in der Succession und Koexistenz der Erscheinungen, weil dasselbe die Grundlage der Begriffe von Ursache und Wirkung darstellt (H. XI, S. 224), die dann weiterhin die Verwandtschaft mit dem Kausalgesetz bedingen. Diese Abhängigkeit der Relation von Ursache und Wirkung von der Naturgesetzlichkeit ist ja, wie wir schon am Chaosproblem zeigten, alles, was Mill beweisen will, und nur diese Wahrheit stellt nach ihm die wahre Theorie der Kausalbeziehung dar (l. c.).

Die für unser Denken unumgänglichen, also wirklich denknotwendigen Postulate sind von den anderen Forderungen wesensverschieden. Auch sie sind apriorisch gültig, aber ihre Apriorität stützt sich nicht auf eine Umgehung, sondern auf die Überlegung, daſs, wenn anders wir überhaupt denken und eine Annahme machen können, es die sein muſs, daſs diese Postulate auch für die Zukunft gültig bleiben. Mit der absoluten Denknotwendigkeit ist natürlich auch die apodiktische Modalität dieser Behauptungen notwendig gesetzt, im Gegensatz zu allen übrigen Postulaten, den empirischen Erfahrungsnormen, bei denen nur die Möglichkeit vorlag, sie apodiktisch gültig zu machen. —

6. Die Resultate unserer Untersuchung lassen sich in Form einer Tabelle (siehe umstehend) zusammenfassen. Die Beziehungen der empirischen Erfahrungsnormen und ihrer Untergruppen zu absolut denknotwendigen Postulaten und zu induktiv erschlossenen Behauptungen wird dadurch leicht zu überblicken.

Postulate,

d. h. apriorische, unbeweisbare Voraussetzungen, die unserer Erfahrung niemals widersprechen.

I. Induktiv erschlossene Behauptungen.

empirisch entstanden.

empirisch gebraucht (werden geändert bei widersprechender Erfahrung).

Beispiel: alle Schwäne sind weifs.

II. Empirische Erfahrungsnormen.

empirisch entstanden.

apriorisch gebraucht.

Postulate des speziellen Forschens.

Beispiel: Trägheitsgesetz.

Postulate aller Wissenschaft überhaupt.

Kausalgesetz (wissenschaftlich denknotwendig).

III. (absolut) Denknotwendige Postulate.

apriorisch vorhanden als Voraussetzung all' unseres Denkens.

apriorisch gebraucht.

Beispiel: Voraussetzung von etwas Naturgesetzlichkeit oder der Möglichkeit paralleler Fälle in der Natur (L. III, III 1).

Wandelbare Postulate.

Beispiele: Die meisten spezielleren Gesetze und Gattungen.

Unwandelbare,
d. h. auf Grund praktischer Forderungen um jeden Preis durchzuführende Postulate.

Beispiel: Kausalgesetz und mathemathische Axiome.

problematisch gültig. — apodiktisch gültig.

Die Klassifikation der Gesetze nach erkenntnistheoretisch-methodologischem Gesichtspunkte gibt zu gleicher Zeit eine Klassifikation des Allgemeinen. Nur das lediglich „registrierende" Allgemeine bietet mit den hier erörterten Fragen keine Berührungspunkte dar. Betrachtet man jedoch die drei Gruppen des induktiv, normativ und postulatartig (im engeren Sinne) Allgemeinen, so erkennt man leicht, dafs die von B. Erdmann[1]) als „ursprünglich Allgemeines" bezeichnete Gattung in ihrem Umfang sowohl das absolut denknotwendig Allgemeine, als auch die Allgemeinheit aller empirischen Erfahrungsnormen mit einschliefst. Die Beobachtung dieses erweiterten Umfanges ist von grofser Wichtigkeit für die Theorie des Syllogismus, weil sie deutlich macht, dafs der Syllogismus in dem alten Sinne beweisend ist, nicht nur auf dem Gebiet der Mathematik, sondern überall dort, wo wir Erfahrungsnormen gebrauchen, um die Zukunft apriorisch vorauszubestimmen. Der Gegensatz gegenüber einem Syllogismus mit induktiv allgemeinen Prämissen bleibt dabei vollkommen bestehen. Dort stützt sich die Wahrheit des Schlufssatzes auf die Richtigkeit der Verallgemeinerung von den beobachteten zu den nicht beobachteten übrigen Fällen, über die gemeinsam der Ober- resp. Untersatz etwas aussagt. Handelt es sich dagegen in den Prämissen um Postulate (im weiteren Sinne), so ruht die Garantie der Richtigkeit in dem Entschlufs, Ober- oder Untersatz als Norm der zukünftigen Erfahrung und der neuen Fälle zu gebrauchen.

IV. Empirismus und Rationalismus.

1. Wir beschränken uns hier auf diese Andeutung einiger logischen Konsequenzen. Sie genügt um darzutun, dafs die Möglichkeit besteht, trotz der Anerkennung des empirischen Ursprunges des Kausalgesetzes und der mathematischen Axiome, wie überhaupt aller empirischen Erfahrungsnormen, mit dem Rationalismus diejenigen Gedanken festzuhalten, die ihm immer als stärkste Waffen gegen den Empirismus gedient haben.

Stuart Mill hat den Grund gelegt zu einer Theorie des Syllogismus und sich damit um die Erkenntnis der logischen

---

[1]) B. Erdmann, Logik, I. Band: Logische Elementarlehre, Halle 1892, S. 555.

Seite eines der Brennpunkte philosophischer Probleme unvergängliche Verdienste erworben. Aber es ist lediglich der Syllogismus mit induktiv allgemeinen Prämissen, der ihn beschäftigt. Er verkennt den davon gänzlich verschiedenen Charakter der Allgemeinheit der mathematischen Axiome, des Kausalgesetzes usw., obwohl er in seinen Auseinandersetzungen über die Entstehung der letzteren im Recht ist. Er verkennt, dafs es Gesetze gibt, die sich trotz ihres empirischen Ursprungs von der Verifikation von seiten der Erfahrung emanzipiert haben und selbst als Normen gebraucht werden, um das gegebene neue Material der Erfahrung zu ordnen. Wie der Empirismus überhaupt, so hat Stuart Mill vorzugsweise die induktiv erschlossenen Behauptungen und die Art ihrer Begründung untersucht. Damit aber glaubte er auch die Natur der Postulate, selbst der denknotwendigen, vollauf erkannt zu haben und machte sich blind für die Unterschiede, die eine so weitgehende Verallgemeinerung unmöglich machen.

Der Rationalismus dagegen hat das Wesen unserer absolut denknotwendigen Voraussetzungen besser verstanden als der Empirismus, glaubt nun aber, die Gesetze empirischen Ursprungs nach jenen als Vorbild auffassen zu dürfen.

Empirismus und Rationalismus gehen aus von der Betrachtung der induktiven Behauptungen resp. der absolut denknotwendigen Postulate, zwei Gruppen von Gesetzen, die in unserer Tabelle, durch ein drittes Gebiet getrennt, einander gegenübergestellt worden sind. Die Übergriffe, die sich jede der beiden Gedankenrichtungen in das Gebiet der entgegengesetzten gestattet, sind, wie schon oben gezeigt wurde, leicht zurückzuweisen. Auch bot sich schon oben Gelegenheit zu zeigen, dafs Mill zuweilen geneigt ist, die Sonderstellung der denknotwendigen Postulate anzuerkennen. Das unverträgliche aber des Gegensatzes von Apriorismus und Erfahrungsphilosophie wird auch weniger durch jene extravaganten Übergriffe bedingt, als vielmehr durch den Streit auf dem mittleren Gebiet, d. h. derjenigen Gruppe von Gesetzen, die wir als empirische Erfahrungsnormen bezeichneten. Die spezifischen Unterschiede derselben gegenüber den beiden anderen Gruppen von Gesetzen waren unbeachtet geblieben, so dafs die Eigentümlichkeiten, die dieselbe mit jeder der beiden anderen ver-

binden, sowohl Empirismus wie Rationalismus anregten, ihre an anderer Stelle gewonnenen Anschauungen ohne weiteres auf die empirischen Erfahrungsnormen zu übertragen.

2. Dagegen lehrten die obigen Betrachtungen, dafs dieses mittlere Gebiet ein charakteristisch abgegrenztes ist, dabei aber die Eigentümlichkeiten der beiden anderen in eigentümlicher und durchaus widerspruchloser Weise verbunden zeigt. Dafs die Abtrennung der empirischen Erfahrungsnormen von induktiv-gültigen Gesetzen keine willkürliche ist, ergibt sich sofort, wenn man bedenkt, dafs der Übergang von einer der künftigen Erfahrung nachgebenden Behauptung zu einer Norm der weiteren Erfahrung erkenntnistheoretisch und logisch betrachtet stets ein unvermittelter prinzipieller bleibt, mag auch die graduell wachsende Sicherheit eines Induktionsschlusses die Umwandlung nahegelegt haben. Der scharfe Unterschied der empirischen Erfahrungsnormen gegenüber den absolut denknotwendigen Postulaten scheint mir nach den früheren Ausführungen keiner weiteren Erörterung zu bedürfen.

Trotz dieser prägnanten Unterschiede, oder vielmehr im Zusammenhang mit denselben, bleiben die Beziehungen der mittleren Gruppe zu den beiden übrigen bestehen, so zwar, dafs die Ähnlichkeit der ersteren mit einer der zwei einander entgegengesetzten die Verschiedenheit von der anderen bedingt und umgekehrt. Die Beachtung der Angaben über Ursprung, Apriorität und Modalität in unserem zusammenfassenden Schema läfst die verschränkte Verbindung der beiderseitigen Merkmale bei den empirischen Erfahrungsnormen unmittelbar deutlich werden.

3. Es kann nicht unsere Aufgabe sein, die Beziehungen zwischen Empirismus und Rationalismus im einzelnen weiter zu verfolgen. Diese Beziehungen sind von der kompliziertesten Art; denn es handelt sich in jeder dieser beiden grofsen entgegengesetzten Gedankenrichtungen nicht um feste Systeme bestimmter Lehren, auch nicht um eine Reihe mehr oder weniger radikaler Anschauungen, sondern um eine Mannigfaltigkeit von Strömungen, die, unter sich in verwickelter Weise verbunden, von einer im wesentlichen gemeinsamen Grundlage in divergierenden Richtungen ausgehen. Hier kann es sich nur um den Versuch handeln, den Gegensatz von Empirismus und Rationalismus, soweit jene Grundlagen in

Frage kommen, von einem neuen Gesichtspunkte aus zu beleuchten.

So kompliziert jedoch die Beziehungen zwischen Empirismus und Rationalismus sein mögen, so würde doch auch eine vollkommene Entwirrung derselben kein erschöpfendes Bild jeder dieser Lehren geben. Der Empirismus z. B. erschöpft sich nicht in seiner Stellung gegenüber dem Rationalismus. Die Verschiedenartigkeit des Ursprungs des englischen, französischen und deutschen Empirismus bot die geeignetsten Bedingungen für die Entstehung einer Fülle selbständiger Gedanken, die dem Rationalismus keineswegs widersprechen, oft genug sich demselben sogar nähern. Wie bei Mill, so lassen sich bei allen bedeutenderen Vertretern des neueren Empirismus derartige gelegentliche rationalistische Neigungen nachweisen. Von diesen Ansatzpunkten neuer Gedanken können an dieser Stelle nur diejenigen Erwähnung finden, die in ihrer Fortentwickelung zu einer richtigen Schätzung der empirischen Erfahrungsnormen hinzuzielen scheinen.

Der Empirismus hatte nicht nur das reale Substrat der Erscheinungen zu beseitigen gesucht; auch die Annahme eines verborgenen Bandes, das die Regelmäfsigkeit der Verbindung verschiedener Vorgänge erklären soll, wird als überflüssig verworfen. An die Stelle der geheimen realen Verbindung tritt das schlichte immaterielle Gesetz. Die Aufgabe der Wissenschaft bleibt es, das Korrelat jenes immaginär gewordenen Konnexes zu bestimmen. Noch Stuart Mill wendet grofse Mühe auf, um vom empiristischen Standpunkte einen Prüfstein zu schaffen, der gestattet, echte kausale, d. h. unabänderliche und unbedingte Gesetze, von anderen zu unterscheiden. Den Unterschied zwischen wirklich kausal verknüpften Vorgängen, die aufeinanderfolgen, und blofs äufserlichen Successionen will der für methodologische Dinge aufserordentlich feinfühlige Mill nicht fahren lassen,[1]) obwohl dieser Unterschied nach seiner eigenen Lehre nur noch gradueller Natur sein kann. Einem rücksichtsloseren Empirismus mufste es jedoch näher liegen in anderer Weise weiter zu folgern: wenn unsere Gesetze nicht mehr Repräsentanten objektiver Verbindungen des

---

[1]) Siehe z. B. C., S. 40.

Wirklichen darstellen, wenn sie lediglich dazu da sind, uns die Folge der Erscheinungen wiederzugeben, dann mufs es im wesentlichen gleichgültig sein, in welches System von Gesetzen wir das Naturgeschehen zu fassen suchen. Dann ist es möglich, zwei (und mehr) Gesetze, zwei Formeln für den Lauf der Dinge zu finden, ohne dafs darum die eine falsch und nur die andere richtig zu sein brauchte. Das landläufige Kriterium der Wahrheit, die Übereinstimmung mit der Wirklichkeit, versagt ja in dem Momente, wo beide Gesetze die Erscheinungen, jedes in seiner Weise, zusammenfafst; denn das reale Band, d. h. jene Wirklichkeit, mit dem das Gesetz eigentlich verglichen werden müfste, ist ja als Trugbild verworfen worden.

4. Der Fortschritt der Gedanken bis zu diesen Konsequenzen hat sich in der neueren empiristischen Entwickelung nicht so einfach vollzogen, wie unsere Darstellung vermuten liefse. Es bedurfte besonderer Anregungen, um sich von der alten Auffassung, von der noch Mill eine Seite beizubehalten suchte, so weit zu entfernen. Freilich hatte schon Comte, von der Abneigung seines systematischen Geistes gegen die vorschnelle Verwerfung schöner Hypothesen getrieben, von einem Spielraum geträumt, der gestatten sollte, Theorien und Naturgesetze unseren intellektuellen Neigungen entsprechend zu gestalten und somit die Willkürlichkeit der Systeme empirischer Erfahrungsnormen und die Notwendigkeit praktischer Gesichtspunkte im wissenschaftlichen Denken vorausgeahnt.

Der deutsche Empirismus nähert sich demselben Ziele vorsichtiger; die Analyse der Methode physikalischer Hypothesenbildung und psychologische Betrachtungen bilden hier den Ausgangspunkt.

Gerade in der Physik hat der schnelle Wechsel der verschiedensten Theorien die Beziehung zu der ihnen entsprechenden verborgenen Wirklichkeit in den Hintergrund gedrängt. Beim Aufgeben einer alten Hypothese hat man nicht mehr das Gefühl eine falsche Annahme über den objektiven Zusammenhang der Tatsachen gemacht zu haben, man hat sich nicht geirrt, sondern lediglich eine weniger gute durch eine bessere Beschreibung der Vorgänge ersetzt. Hypothesen sind nicht mehr wahr oder falsch, sondern praktisch oder unpraktisch.

Die mathematische Formulierung der Gesetze, die die

Physik anstrebt, unterstützt diesen Gedanken. Sie sucht einen Ausdruck, der in der konzentriertesten Form die Abhängigkeit der Erscheinungen wiedergibt. Eine Formel kann in der mannigfaltigsten Weise umgestaltet werden, sie wird daher nicht eine starre, unveränderliche geheime Verbindung repräsentieren; nicht ihre Beibehaltung, sondern ihre Vereinfachung, d. h. eine zweckmäſsige Veränderung wird zum Ziele physikalischen Forschens.

So führt auch dieser Weg hin zu der Erkenntnis der Variabilität aller jener Gesetze und Hypothesen, die in das Gebiet der empirischen Erfahrungsnormen gehören. Damit ist aber gleichzeitig die Möglichkeit gegeben, von den verschiedenen an und für sich gleichberechtigten Erklärungsversuchen diejenigen auszuwählen, die einer allgemeinen praktischen Forderung Rechnung tragen. Die historische Entwickelung lehrt hier, daſs die Wissenschaft, die von jeher Einfachheit und Allgemeinheit der Gesetze anstrebte, danach trachtet die Ökonomie des Denkens zu jenem praktischen Prinzip allen Forschens zu erheben.

Eine einfache psychologische Überlegung bestärkt in diesem Gedanken und leitet zu denselben Schluſsfolgerungen. Wir sind imstande, jeden Vorgang in Gedanken zu den verschiedensten anderen in Beziehung zu bringen. Ist es nicht, abgesehen von jedem praktischen Gesichtspunkte, gleichgültig, mit welchen Apperzeptionsmassen und assoziativen Ergänzungen wir einen Gegenstand unseres Denkens in dem System unserer Bewuſstseinsinhalte verknüpfen? Sobald wir aufhören, der Gewohnheit zu folgen, die, in unserem Interesse, diejenigen Assoziationen auszeichnet, welche sich in der vergangenen Erfahrung als zweckmäſsig erwiesen haben, fehlt jeder Anhaltspunkt für die Bevorzugung einer Verbindung vor der anderen. Auch die Wissenschaft, der der unmittelbare Vorteil für unser Handeln nebensächlich geworden ist, bedarf, wenn sie vor einer Mannigfaltigkeit gleichberechtigter Möglichkeiten die Entscheidung nicht dem Zufall überlassen will, eines praktischen Prinzips, und sie beurteilt deshalb — wenn auch häufig unbewuſst — den Wert einer Hypothese nach der Ersparnis geistiger Energie, die sie gegenüber einer älteren Auffassung möglich macht. Alles wissenschaftliche Denken hat sich demnach einer Norm

zu fügen: es muſs dem Prinzip des kleinsten Kraftmaſses Rechnung tragen.

In beiden der kurz skizzierten Gedankengänge berührt der Empirismus unsere Darlegungen über die Natur der empirischen Erfahrungsnormen; er nähert sich der Erkenntnis ihrer Willkürlichkeit und sieht sich gezwungen, zur eindeutigen Bestimmung derselben praktische Postulate zu Hilfe zu nehmen.

Der Grundsatz der Oekonomie des Denkens und die Anwendung des Prinzips des kleinsten Kraftmaſses auf unser wissenschaftliches Forschen sind Postulate, die, unbekümmert um den speziellen Charakter des später Gegebenen, die Erfahrung in Voraus mitbedingen, sind mithin apriorische Formen unseres wissenschaftlichen Denkens. So treibt der Empirismus, überall wo seine Vertreter nicht davor zurückschrecken, unabweisliche Konsequenzen durchzudenken zur Anerkennung einiger Grundgedanken des Rationalismus zurück: Mill konnte sich der Notwendigkeit des Postulates der Naturgesetzlichkeit nicht entziehen; die neueren empiristischen Strömungen gelangen auf verschiedenen Wegen zu der Annahme formaler apriorischer Voraussetzungen unseres wissenschaftlichen Denkens.

Durch die vorstehende Analyse der Millschen Gedankengänge und ihres Zusammenhanges scheint mir die gewöhnliche Auffassung seiner Lehren — so wie sie sich nach den Ausführungen in der Logik bei oberflächlicher Betrachtung darstellt — eine nicht unbedeutende Änderung zu erfahren. Nicht als ob nicht schon früher rationalistische Ansatzpunkte bei Mill betont worden wären, aber wir versuchten zu zeigen, daſs diese nicht in dem Ich-begriff gesehen werden können, und daſs sich dieselben überhaupt weniger in gelegentlichen inkonsequenten Ausdrücken, als vielmehr in ausdrücklich anerkannten Postulaten äuſsern, die wahrscheinlich als selbstverständlich überall in Mills Gedankengängen zu Grunde liegen und in ihrer r a t i o n a l i s t i s c h e n Färbung von Mill nicht erkannt wurden, weil sie sich hauptsächlich auf die N a t u r g e s e t z l i c h k e i t beziehen. Ebendeshalb fällt für sie auch die Schwierigkeit des Problems vom Widerstreit der Erkenntnisquellen fort, ein Problem, dessen fundamentale Bedeutung für Mills Lehre darin besteht, daſs gerade bei ihm die verhängnisvolle Wendung der logischen Betrachtungsweise

in eine psychologische Analyse stattfindet. Das Chaosproblem, bei dem zwei Stufen zu unterscheiden waren, stellt nur die spezielle Formulierung der Frage in Bezug auf das Kausalproblem dar. Nachdem an dieser Stelle die Unzulänglichkeit der psychologischen Annahmen seiner Gegner über eine „intuiting faculty“ nachgewiesen ist, läfst sich Mill jedoch durch diesen speziellen Charakter der Lehre seiner Gegner verleiten, mit dem psychologisch Unrichtigen derselben auch das logisch Bedeutsame an ihnen zu verwerfen, so dafs nur gelegentliche Bemerkungen bei Mill ein tieferes Verständnis der Funktion unserer Denkgesetze verraten.

Eine logische Umdeutung dessen, was Mill im Chaosproblem beweisen will, führte uns unmittelbar zu der Annahme einer denknotwendigen Voraussetzung alles Schliefsens, und es war weiterhin unsere Aufgabe zu zeigen, dafs sowohl diese Voraussetzung, wie auch die spezielleren Postulate ihrem Wesen nach der Erfahrung niemals widerstreiten können, sodafs der schwerste Einwand, den Mill gegen den Rationalismus vorbringt, hinfällig wird. Gegen so geläuterte, wenngleich immer apriorisch und zum Teil auch apodiktisch gültig bleibende Postulate und Erfahrungsnormen würde auch Mill nichts einwenden können, und eine Äufserung gegenüber Spencer (H. IX, Anm., S. 177) beweist in der Tat, dafs Mill im Prinzip nur gegen die Denkgesetze streitet, sofern sie als Äufserungen eines selbständigen und unabhängigen Seelenvermögens gefafst werden.

Somit ergibt sich, dafs die Lehren Mills von dem Punkte, an dem Empirismus und Rationalismus aufhören einander zu widerstreiten, nicht so weit entfernt sind, als das auf den ersten Blick der Fall zu sein scheint, womit andererseits die oben betonte Unvereinbarkeit der verschiedenen Gedankengänge unter Beibehaltung ihrer genauen Formulierung nicht geleugnet werden soll. Mag auch die genauere Untersuchung imstande sein die verschiedenen Meinungen zu trennen, die in Mills System so sonderbar mannigfaltig durcheinanderlaufen; mag sie auch einen Zusammenhang nachweisen an Stellen, an denen nur Willkür und Inkonsequenz zu herrschen schienen, so wird durch diese Erklärung die vorhandene Unzulänglichkeit doch niemals gehoben: diese mufs betont bleiben und Ansatzpunkt zu erneuter Prüfung und Weiterbildung werden. Auch liegt

in dieser Betonung keineswegs ein Vorwurf für die Philosophen; hat doch die Geschichte gelehrt, wie selbst bei den gröfsten Denkern die verdeckten und scheinbar geringfügigen Schwierigkeiten ihrer Lehre, in der Folgezeit hervorgezerrt und betont, einerseits zu Zersetzung und Aufhebung des Systems, andererseits aber auch zu Änderung und Weiterbildung der Probleme Anlafs gegeben haben. Wir werden daher in der Beurteilung von Mills Philosophie nicht fehlgehen, wenn wir, mit blofser Vertauschung der Worte „psychologisch" durch „logisch" das auf ihn anwenden, was er selbst über seinen Gegner W. Hamilton und über die Widersprüche von dessen System sagt (H. XV, S. 327—328): „In one point of view, these self-contradictions are as fully as much an honour as a discredit to him; since they frequently arise from his having acutely seized some important" logical „truth, greatly in advance of his general mode of thought, and not having brought the remainder of his philosophy up to it."

Abkürzungen für die häufiger zitierten Schriften.

L. III, V 1 bedeutet: A System of Logic Ratiocinative and Inductive by John Stuart Mill. New Impression (Eighth Edition). London 1904. Buch III, Kapitel V, § 1.

H. XI, bedeutet: An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy and of the Principal Philosophical Questions discussed in his Writings by John Stuart Mill. Third edition. London 1867. (H^5 = 5. edition, London 1878.) Kapitel XI.

C. bedeutet: August Comte und der Positivismus. J. St. Mills gesammelte Werke, Übersetzung unter Redaktion von Th. Gomperz, IX. Band. Leipzig 1874.

D. I, u. III, bedeutet: Dissertations and Discussions, Political, Philosophical and Historical by John Stuart Mill. In 3. Volumes. Second edition London 1867, Band I u. III.

R. bedeutet: Three Essays on Religion, Nature, the Utility of Religion and Theism by John Stuart Mill. London 1874.

B. bedeutet: Autobiography by John Stuart Mill. London 1873.

A. I, u. II, bedeutet: Analysis of the Phenomena of the Human Mind by James Mill. Edited with Additional Notes by John Stuart Mill. Vol. I u. II. London 1869.

Errata.

Seite 3, Absatz 2, Zeile 3 lies: „womöglich“ statt „womöglichst“.
Seite 9, Absatz 2, Zeile 5 lies: „dessen“ statt „desen“.
Seite 21, Absatz 2, Zeile 1 lies: „Betrachten“ statt „Betrachtet“.
Seite 27, Absatz 3, Reihe 4 lies: „ein“ statt „eine“.
Seite 29, Absatz 1, Reihe 12 lies: „ist und“ statt „ist, und“.
Seite 31, Absatz 1, Reihe 1 lies: „seinen“ statt „seinem“.
Seite 56, Absatz 3, Zeile 8 lies: „(L. III, XXI 1), kein“ statt „(L. III, XXI 1) kein“.

Inhaltsverzeichnis.

Druck von Ehrhardt Karras, Halle a. S.

ABHANDLUNGEN
ZUR
PHILOSOPHIE
UND IHRER GESCHICHTE

HERAUSGEGEBEN

VON

BENNO ERDMANN

SECHSUNDZWANZIGSTES HEFT

JOH. EDUARD TH. WILDSCHREY

DIE GRUNDLAGEN EINER VOLLSTÄNDIGEN SYLLOGISTIK

HALLE a. S.
VERLAG VON MAX NIEMEYER
1907

DIE GRUNDLAGEN

EINER VOLLSTÄNDIGEN

SYLLOGISTIK

VON

JOH. EDUARD TH. WILDSCHREY

HALLE A. S.
VERLAG VON MAX NIEMEYER
1907

Vorwort.

Die nachfolgende Untersuchung ist der Aufgabe gewidmet, ein Schlufssystem aufzustellen, das sich von der aristotelisch-scholastischen Schlufslehre in der Weise unterscheidet, dafs als Prämissen neben den dort ausschliefslich benutzten Hauptformen des Urteils[1]) auch die Nebenformen[2]) berücksichtigt werden.

Man wird finden, dafs sich unter dieser Voraussetzung eine grofse Anzahl vollständig bestimmter und notwendig gültiger Schlufsformen neu ableiten läfst, die teils völlig auf die 19 bekannten Formen (Barbara, Celarent usw.) zurückführbar sind, teils innerhalb derselben zu anderen Schlüssen führen (z. B. Darapta), teils auch aufserhalb derselben gültig werden, und die dadurch die meisten der a posteriori aufgestellten Schlufsregeln (principia regulativa) der aristotelisch-scholastischen Syllogistik, sofern diese allgemeine Gültigkeit beanspruchen, als unrichtig erweisen.

Ferner wird den Leser wohl interessieren, dafs diese Untersuchung eine schon mehrmals[3]) erhobene Forderung der Logiker erfüllt, indem sie ein völlig durchgeführtes System des kategorischen Schlusses aufstellt. Und zwar bietet sie nicht ein einfach klassifikatorisches, sondern ein genetisch-deduktives System, das seine innere Einheit durch seine Entwickelung aus einem Prinzip heraus verbürgt, bei dem somit jede Form einen ihr notwendig zugewiesenen Platz erhält.

---

[1]) d. h. den elementaren Bejahungen Erdmanns bezw. den toto-totalen und den toto-partialen Urteilen Hamiltons.

[2]) d. h. die Beurteilungen vollständiger und ausschliefslicher Gleichheit Erdmanns bezw. die toto-totalen und parti-totalen Urteile Hamiltons.

[3]) z. B. von Raab, vgl. unten S. 152.

Diese Forderung konnte in der schulgemäfsen Syllogistik nicht erfüllt werden, weil dieselbe nur 19 gültige Schlufsformen enthielt, gegen 80 im jetzigen System; die 61 fehlenden Formen hinterliefsen zu grofse Lücken, als dafs man ohne sie den inneren systematischen Zusammenhängen vollständig hätte auf die Spur kommen können.

Das im Eingang definierte Thema bedarf noch einiger Abgrenzungen, zunächst nach unten hin. Die vorliegende Aufgabe sollte rein formaler Natur sein. Sie bestand also darin, auf gleichsam apriorischem Wege festzustellen, welche Schlufsformen in den 4 Figuren bei Benutzung der 6 Urteilsformen a i ā ī e o zu Prämissen sich überhaupt als denkmöglich erweisen könnten. Es war hingegen nicht beabsichtigt, weiterhin zu ermitteln, welche von diesen so gefundenen 80 Formen, unter denen allein ein kategorischer Schlufs sich vollziehen kann, für das wissenschaftliche oder praktische Denken tatsächlich bedeutsam sind.

Die Aufgabe ging also vorläufig lediglich dahin, die rein formellen Grundlagen der Syllogistik in möglichster Vollständigkeit aufzusuchen.

Ziel einer besonderen Untersuchung mufs es nunmehr allerdings noch sein, die in den verschiedenen Wissensgebieten tatsächlich gebräuchlichen Formen des obigen Systems zu sammeln, zu vergleichen und sie nach ihrem inhaltlichen Wesen sowie ihren Zwecken zu ordnen, um auf diese Weise auch den praktisch-wissenschaftlichen Bedürfnissen gerecht zu werden.

Der Verfasser verhehlt sich hierbei keineswegs, dafs eine solche Untersuchung bei weitem nicht für jede der 80 Schlufsformen denselben Wert für das tatsächliche Denken feststellen wird. Aber auch solche praktisch bedeutungslosen Formen haben ein wissenschaftliches Interesse, wenn es auch nur das wäre, dafs sie eine vorhandene Lücke ausfüllen und damit die systematische Einheit herstellen helfen. Keinesfalls darf man sie also als wissenschaftliche Artefakte — noch dazu mit dem Nebensinn der Mifsachtung, der diesem Ausdruck zuweilen anhaftet — verurteilen. Denn sie folgen aus der allgemeinen Definition des Syllogismus mit Denknotwendigkeit, sind also nicht willkürlich geschaffen, und der Verfasser ist nicht der

Ansicht Schuppes,[1]) dafs die Anführung solcher Formen in der elementaren Schlufslehre einen „das Mafs des Erlaubten übersteigenden Luxus" bezeichne. Solche Vorwürfe stehen offenbar auf gleicher Stufe mit denen, die ein Rechenkünstler etwa gegen die für seine Zwecke unbenutzbaren Ergebnisse der Zahlentheorie, oder ein Landmesser gegen die Differenzialgeometrie oder gar gegen die neueren erkenntnistheoretischen Untersuchungen der geometrischen Axiome erheben würde. Oder wie würde es uns berühren, wenn der Botaniker nur diejenigen Pflanzen in den Bereich seiner wissenschaftlichen Untersuchung ziehen wollte, die für Technik und Heilkunde Bedeutung haben! Die Logik soll doch nicht eine praktische Anleitung zum richtigen Denken — also eine Denkkunst —, sondern vielmehr eine Wissenschaft der aus den Denkgesetzen heraus sich ergebenden Denkformen sein, und hat insofern in erster Linie nicht auf die praktische Verwendbarkeit, sondern auf die Allgemeingültigkeit und Vollständigkeit ihrer Resultate zu sehen.[2])

Auch nach oben hin erfordert die zu lösende Aufgabe eine Abgrenzung. Es sollen nicht eigentlich die prinzipiellen Grundlagen des Schlusses untersucht werden. Diese mufsten vielmehr vorausgesetzt werden, was umsomehr geschehen konnte, als sie schon von den verschiedensten Seiten eingehend gewürdigt worden sind.[3])

Die vorliegenden Untersuchungen fallen demgemäfs mehr in das Gebiet der syllogistischen Technik, und der Verfasser ist sich wohl bewufst, dafs aus diesem Grunde seine Arbeit in früheren Jahrhunderten, die in solchen Untersuchungen gerade die Hauptaufgabe der syllogistischen Logik erblickten, eher Interesse erweckt haben würden, als in einer Zeit, in der die Logiker sich mit Vorliebe der Untersuchung der Grundbedingungen des schliefsenden Denkens zuwenden.

Die allgemeinen logischen Voraussetzungen dieser Arbeit entstammen den Grundlagen der Erdmannschen Logik (mit nur geringen Abweichungen, die im Folgenden mehr angedeutet

---

[1]) Schuppe, W., Erkenntnistheoretische Logik. Bonn 1878 S. 140.

[2]) Vgl. auch Drobisch Logik. Vorwort zur II. Auflage S. XIII.

[3]) s. B. Erdmann, Logik. Bd. I. Logische Elementarlehre. 2. Aufl. Halle 1907. S. 705—730.

als ausgeführt sind). Wer daher über die im ersten Hauptstück als Prolegomena kurz dargelegten Ansichten genauere Auskunft wünscht, wird diese in Erdmanns logischer Elementarlehre finden.

Was endlich den Gang der Untersuchung anbelangt, so werden zunächst im ersten Teil in Form von Prolegomenen diejenigen Voraussetzungen über die Gegenstände des Denkens und das Urteil niedergelegt, die sich für die Schlufslehre als notwendig erwiesen. Theoretische Erörterungen und sonstige Auseinandersetzungen, die nicht unmittelbar durch diesen Zweck bedingt waren, hat man tunlichst zu vermeiden gesucht, und nur ausnahmsweise, um naheliegenden Mifsdeutungen zu entgehen, ist etwas ausführlicher auf eine sie eingegangen worden.

Der zweite Teil enthält den wichtigsten Bestandteil und eigentlichen Inhalt der Arbeit, die Schlufslehre, und zwar speziell die allgemeine Schlufslehre, die für alle Figuren zusammen die allgemeinen Schlufsformen aufstellt. In dieser allgemeinen Behandlungsweise besteht der methodische Unterschied, den diese Arbeit vor den in der Schullogik gebräuchlichen Darstellungen aufweist.

Der dritte Teil endlich entwickelt keine neuen Erkenntnisse mehr, sondern wendet lediglich die im vorhergehenden Teil gewonnenen allgemeinen Formen des Schliefsens auf die Bedingungen der einzelnen Figuren an. Die Ergebnisse dieses Teils kann jedermann mechanisch selbst finden, wenn er in die im zweiten Teil entwickelten allgemeinen Formeln die speziellen Bedingungen jeder einzelnen Figur einsetzt.

Zum Schlufs möchte ich nicht verfehlen, meinem hochverehrten Lehrer, der mich zur Bearbeitung des vorliegenden Problems anregte, auch an dieser Stelle meinen wärmsten Dank auszusprechen.

Bonn, im November 1906.

Joh. Eduard Th. Wildschrey.

Inhaltsverzeichnis.

Erster Teil:
Prolegomena.
(S. 1—21.)

Zweiter Teil:
Allgemeine Schlufslehre.
(S. 22—59.)

Dritter Teil:
Spezielle Schlufslehre.
(S. 60—112.)

Anhang:

Berichtigungen.

S. 3 Anm. 1 Z. 3 lies „der“ statt „die“.
„ 28 § 19 Z. 4 lies „prädikativen“ statt „prädikative“.
„ 47 in der 2. Formel des 2. Beispiels lies im Untersatz S_p statt $S_{\mathbf{p}}$.
„ 49 in der 2. Formel am Schlufs von § 35 liefs im Schlufssatz S_p statt $S_{\mathbf{p}}$.
„ 53 mufs es in der 2. Zeile von § 39 statt „Absatzes“ heifsen „Paragraphen“.
„ 53 letzte Zeile lies „das“ statt „dafs“.
„ 61 Z. 14 liefs „bejahenden“ statt „bejahende“.
„ 61 mufs im 3. Modus der 1. Schlufsweise das M im Untersatz total quantifiziert sein, also M_t statt M.
„ 63 Z. 22 mufs der letzte Buchstabe P statt S heifsen.
„ 63 Z. 23 mufs es P statt M heifsen.
„ 65 mufs in der Formel zur 5. Schufsweise im Untersatz das M total quantifiziert werden, also M_t statt M.
„ 70 mufs die Formel zu $2,_4$ (Darii) statt i a a richtig heifsen: i a i.
„ 75 lies im 4. Modus der 2. Schlufsweise im Obersatz P_p statt S_p.
„ 77 Z. 4 lies $2,_2$ statt $2,_3$.
„ 77 Z. 10 lies „bejahender“ statt „bejahenden“.
„ 90 ist in der letzten Zeile in der mittleren Formel der Index von P durch Fettdruck hervorzuheben ($P_{\mathbf{t}}$ statt P_t).
„ 105 Anm. 2 vorletzte Zeile lies S. 41 statt S. 40.

Erster Teil.

Prolegomena.

Das Ziel dieser Abhandlung besteht darin, festzustellen, unter welchen allgemeinen Bedingungen auf Grund von zwei gegebenen einfachen [1]) Urteilen [2]), der beiden Prämissen, ein von diesen verschiedenes gültiges Schlufsurteil behauptet werden kann, und wie dieses selbst lautet. Nach dieser Bestimmung stellt sich sofort die Frage ein: Was ist ein Urteil, und welche Funktion hat es? Und wenn wir antworten: das einfache Urteil sagt eine prädikative Beziehung zwischen zwei Gegenständen des Denkens aus, so lautet die weitere Frage: Wie müssen denn Gegenstände beschaffen sein, um überhaupt prädikativ auf einander bezogen werden zu können? Es wird daher unsere nächste Aufgabe sein, uns in einer kurzen Voruntersuchung über die Gegenstände des Denkens und über das Urteil zu orientieren, soweit dies für unsere Zwecke notwendig ist.

Kap. I.

Die Gegenstände des Denkens.

1. Unter einem Gegenstand des Denkens versteht man die zur logischen Einheit gefafste Gesamtheit aller derjenigen Merkmale und Beziehungen, die in ihm sachlich vorgestellt werden. Diese Gesamtheit wird auch als der Inhalt des Gegenstandes bezeichnet. Mit Rücksicht auf spätere Be-

[1]) Bezüglich des Ausdrucks „einfach" siehe weiter unten Seite 3, Anmerkung 1.

[2]) Unter Urteil schlechthin ist hier stets das behauptende zu verstehen.



trachtungen wollen wir stets den Inhalt in weiterem Sinne als sog. **prädikativen Inhalt** fassen und darunter den Inbegriff aller derjenigen Bestimmungen verstehen, die von dem Gegenstande in einem Urteile ausgesagt werden können.

Aus jedem Gegenstande kann man, indem man auf bestimmte Merkmale Wert legt und die übrigen unterdrückt, abstraktere Allgemeingegenstände gewinnen, zu denen sich die ursprünglichen Gegenstände wie die Art zur Gattung verhalten.

2. Von dem **Inhalt** unterscheidet sich wesentlich der als zweiter Hauptbegriff bei den Gegenständen des Denkens in Betracht kommende **Umfang**. Derselbe stellt die Menge aller der unter den Gegenstand fallenden Arten, und nur diese, dar. Es soll, ähnlich wie beim Inhalt, auch der Umfang hier stets im weitesten Sinne, als sog. **prädikativer Umfang**, aufgefafst werden.

Auf Inhalts- und Umfangsbeziehungen lassen sich alle logischen Beziehungen von Gegenständen des Denkens überhaupt reduzieren.

Es versteht sich nach obiger Darstellung von selbst, dafs bei jedem Gegenstand des Denkens der Inhalt das logisch Primäre ist, indem sich auf ihn die Definition des Gegenstandes gründet; der Umfang dagegen ist das Sekundäre und wird aus jenem abgeleitet. Wir werden daher auch stets, sobald wir Umfangsbeziehungen ins Auge fassen müssen, dieselben auf Inhaltsbeziehungen zurückzuführen haben, da nur diesen eine unmittelbar einleuchtende Evidenz beiwohnen kann.

3. Der gesetzmäfsige Zusammenhang zwischen Umfang und Inhalt ergibt sich schon aus der Definition des erstgegenannten; aus dieser fliefst ferner als synthetische Folge der Satz, der das Verhältnis von Umfang und Inhalt verschiedener Gegenstände zu einander regelt, sofern sie derselben Ordnungsreihe angehören:

> **Je enger der Inhalt eines Gegenstandes ist, um so weiter ist sein Umfang, und umgekehrt.**

Kap. II.

Das einfache Urteil als Inhaltsurteil.

4. Das einfache[1]) Urteil hat, ganz allgemein gesprochen, die Aufgabe, zwei Gegenstände des Denkens zu einander in irgend eine prädikative Beziehung zu setzen. Diese Beziehung wird als die Form des Urteils den beiden erstgenannten gegenübergestellt, die unter dem Namen Urteilsmaterie zusammengefaſst werden. In der Materie wird herkömmlich das Subjekt S von dem Prädikat P unterschieden; jenes als der Gegenstand, von dem ausgesagt wird, dieses als der, welcher ausgesagt wird.[2])

Wir betrachten zuerst den elementaren Fall, in dem sich die Beziehung als Bejahung darstellt, und werden hernach zu den verneinenden Urteilen übergehen.

5. Das Wesen der prädikativen Beziehung besteht beim bejahenden Urteil darin, daſs sich hier die Einordnung des Prädikatsinhaltes in den Subjektsinhalt vollzieht, wobei das Subjekt als die logische Substanz mit Attributen, das Prädikat als ein Attribut, und die Beziehung beider als eine logische Immanenzbeziehung aufzufassen ist. Und umgekehrt, sobald eine solche Einordnungsmöglichkeit vorliegt, ist das logische Recht und die logische Pflicht zu einem bejahenden Urteil gegeben.

Der Grundsatz der elementaren Bejahung wird demnach lauten:

> Ein Gegenstand muſs von einem andern dann und nur dann ausgesagt werden, wenn sein Inhalt dem Inhalt des anderen eingeordnet werden kann.

---

[1]) Unter dem Ausdruck „einfaches Urteil“ sollen die bejahenden und die verneinenden Urteile verstanden werden, unter Ausschluſs aller irgendwie zusammengesetzten Formen, wie die kopulativen, konjunktiven, disjunktiven und hypothetischen Urteile. Natürlich kann ein Urteil überhaupt, da es eine Beziehung zwischen mindestens zwei materialen Bestandteilen ausdrückt, etwas absolut einfaches nicht sein; trotzdem wird aber die obige Definition keinen Verstoſs gegen den allgemeinen Sprachgebrauch involvieren, da ja die Einfachheit ein relativer Begriff ist.

[2]) In einer das Urteil symbolisch darstellenden zweigliedrigen Zeichengruppe wollen wir (im Hinblick auf die Konversion, von der später die Rede sein wird) stets das erste Glied als das Subjekt, das zweite als das Prädikat betrachten, einerlei, mit welchem Buchstaben sie bezeichnet sind.

6. Dem bejahenden Urteil gegenüber will das verneinende dem Gedanken Ausdruck geben, daſs der Versuch einer solchen Einordnung miſslungen ist. Dies geschieht dadurch, daſs das die Immanenzbeziehung behauptende bejahende Urteil als falsch beurteilt wird. Der Grund für jenes Miſslingen liegt darin, daſs zum mindesten ein Merkmal des Prädikats unter denen des Subjekts nicht zu finden ist oder diesem sogar widerstreitet. Die letztgenannte Bestimmung ist besonders für einen abstrakten Allgemeingegenstand von Bedeutung, wenn ein in Bezug auf ihn als Subjekt gefälltes verneinendes Urteil auch für die unter ihn fallenden Artgegenstände gelten soll. Denn in diesem Falle kann man im Allgemeinen nicht ohne weiteres wissen, ob die dem abstrakten Allgemeingegenstand als solchem fehlenden Merkmale nicht vielleicht unter irgend welchen noch hinzukommenden Artmerkmalen zu finden wären. Hier darf man durch ein in Bezug auf die Gattung als solche gefälltes verneinendes Urteil ein bestimmtes Merkmal nur dann von allen Arten der Gattung ausschlieſsen, wenn dieses Merkmal mit den Gattungsmerkmalen unvereinbar ist.

Der Grundsatz der Verneinung lautet somit folgendermaſsen:

> Jedem Gegenstand muſs ein Prädikat abgesprochen werden, wenn es seinem prädikativen Inhalt fehlt oder widerstreitet.

Nach dem oben Angedeuteten ist das verneinende Urteil als Beurteilung von dem bejahenden prinzipiell unterschieden. Für unsere späteren syllogistischen Deduktionen wird es sich indessen als vorteilhaft erweisen, beide wenigstens formell als koordiniert zu betrachten.[1]) Dies läſst sich unschwer dadurch erreichen, daſs man die Bejahung als eine Vereinigung, die Verneinung aber als Trennung der beiden Urteilsglieder behandelt. Ein anschaulicher Sinn für diese vorläufig rein formellen Annahmen wird sich später, bei den Umfangsbetrachtungen, ergeben.

Wir werden uns also hier eines ähnlichen Kunstgriffes bedienen, wie ihn sich die Analysis zu nutze macht, indem sie

---

[1]) Ähnlich so bei Aristoteles. Vgl. hierzu: H. Maier, Die Syllogistik des Aristoteles. Bd. II. 2. Tübingen 1900. S. 370.

die irrationalen und imaginären Gröſsen, obgleich diese letzteren toto genere von den rationalen und reellen Zahlen verschieden sind, ihnen dennoch formell gleichordnet, um in eben derselben Weise mit ihnen rechnen zu können.

7. Aus den beiden Grundsätzen des unmittelbaren Urteilens können wir schon jetzt die Grundsätze des mittelbaren Urteilens oder Schlieſsens gewinnen, d. h. genauer des natürlichen Schlieſsens, wie es in der ersten Figur zum Ausdruck gelangt.

Aus dem Grundsatz der Bejahung folgt durch Analyse des Prädikatsinhaltes und nochmalige Anwendung desselben Grundsatzes:

> 1. Jedem Subjekt kommt notwendig das Prädikat seines Prädikates zu. (Nota notae est nota rei.)

In ähnlicher Weise folgt aus dem Grundsatz der Verneinung durch Analyse des Subjektsinhaltes und Zuhilfenahme des Grundsatzes der Bejahung:

> 2. Keinem Subjekt kann als Prädikat zukommen, was einem ihm gehörigen Prädikat fehlt oder widerstreitet. (Repugnans notae repugnat rei.)

Aus dem Grundsatz der Verneinung leitet sich ferner synthetisch ab, d. h. unter Hinzunahme der Voraussetzung einer Mehrheit von Gegenständen auſser dem gegebenen Subjekt und Prädikat, denen die Merkmale des gegebenen Prädikats möglicherweise auch noch zukommen könnten:

> 3. Keinem Subjekt kann als Prädikat zukommen, was einem ihm selbst abgesprochenen Prädikat ausschlieſslich zugehört.

Die beiden erstgenannten Grundsätze sind bereits länger bekannt und wurden in der lateinischen Fassung auch von Kant[1]) formuliert. Dagegen scheint der zuletzt genannte als ein Grundsatz, nach dem sich das Schlieſsen vollzieht, noch nicht ausgesprochen worden zu sein.

---

[1]) „Von der falsch. Spitzfind. d. syllog. Fig." WW. hrsg. v. Hartenstein, Bd. II, S. 57. — Daſs entsprechende Formulierungen bei Aristoteles nicht als Grundsätze des Schlieſsens angesehen werden können, zeigt H. Maier a. a. O. II 2, S. 155.

8. Wir haben uns in diesen drei Grundsätzen die Grundlagen zu einer, wie sich später ergeben wird, allumfassenden kategorischen Schlufslehre geschaffen. Diese Grundsätze zeichnen sich durch eine unmittelbare Gewifsheit aus; sie sind infolgedessen sehr dazu geeignet, zu bereits gefundenen Schlufsformen einen Beweisgrund zu liefern. Indessen werden wir von ihnen vorläufig keinen Gebrauch machen, um diese Schlufsformen selbst aufzusuchen. Hierfür sind mehrere Gründe mafsgebend.

Zunächst fehlt es ihnen an systematischer Einheit. Wir haben zwar drei Grundsätze aufgestellt; aber weswegen es gerade drei sein müssen, ist von vornherein nicht zu erkennen. Haben wir a priori irgend eine Gewifsheit, dafs wir alle denkbaren Grundsätze auch wirklich gefunden haben, oder dafs es keine Schlufsformen geben kann, die nicht auf einen von diesen drei Grundsätzen zurückzuführen sind? Diese Frage mufs um so näher liegen, als ja auch z. B. der dritte Grundsatz bis jetzt noch nicht formuliert und benutzt worden zu sein scheint, und somit die Vermutung, dafs es ebensogut vielleicht noch andere, bislang unbekannte Grundsätze gültigen Schliefsens geben könne, nicht kurzerhand abgewiesen werden darf.

Der Grund dafür liegt darin, dafs ihnen ein unmittelbar einleuchtendes einheitliches Prinzip zu fehlen scheint, aus dem sie streng systematisch abgeleitet werden können; sie sind vielmehr sozusagen „empirisch aufgerafft“ worden; man ist auf sie erst a posteriori aufmerksam geworden, als man die zum gültigen Schliefsen notwendigen Bedingungen rückwärts aufsuchte.

Gegen die direkte Anwendung der Grundsätze sprechen noch andere Gründe, die sich zwar nicht aus dem Vorhergehenden ergeben, die wir indessen hier schon vorgreifend anführen wollen, um über die Bedeutung der drei Grundsätze ein Urteil zu bekommen.

Zunächst wäre demnach festzustellen, dafs ihnen die Allgemeinheit fehlt. Unsere Grundsätze stellen die Normen für das natürliche Schliefsen dar, welches dadurch charakterisiert ist, dafs bei ihm Subjekt und Prädikat des Schlufssatzes schon in den gegebenen Prämissen diese ihre funktionelle Stellung innehaben. Die Bedingungen dazu sind aber nur in der ersten

Figur gegeben; für die folgenden Figuren haben unsere Grundsätze somit keine unmittelbare Geltung. Eine allgemeine Schlufslehre, welche möglichst viele Figuren und Modi gleichzeitig erledigt, erscheint hiernach auf der Basis unserer Grundsätze unmöglich.

Ferner entbehren unsere Grundsätze, da sie auf Inhaltsrelationen aufgebaut sind, jede unmittelbare Beziehung zu Umfangsrelationen, die aber doch erfahrungsgemäfs bei manchen Schlüssen von wesentlicher Bedeutung sind.

Alle diese Umstände veranlassen uns daher, Mittel und Wege ausfindig zu machen, um den hier skizzierten Schwierigkeiten zu entgehen.

Kap. III.

Das einfache Urteil als Umfangsurteil.

9. Der im vorigen Kapitel an letzter Stelle angeführte Umstand würde uns, wenn wir es wirklich versuchen wollten, auf die angeführten drei Grundsätze des Schliefsens unser Schlufssystem aufzubauen, zwingen, an einer gewissen Stelle Umfangsbetrachtungen in die Entwicklung einzuführen. Da dieser Übergang mitten in der Deduktion ihre methodische Einheit gefährden würde, wollen wir lieber den Versuch machen, die ganze Entwicklung von vornherein auf Umfangsbetrachtungen aufzubauen.

Durch ein solches Verfahren werden unsere Grundsätze nicht überflüssig gemacht; denn als logische Grundsätze, auf denen die Wahrheit aller Schlufsformen beruhen mufs, werden sie sich an passender Stelle von selbst einstellen.[1]) Unser Verfahren wird zu gleicher Zeit den ferneren Vorteil der systematischen Einheit gewähren, der weiterhin die klare Einsicht zur Folge hat, dafs aufser unseren drei Grundsätzen keine anderen mehr denkmöglich sind, und dafs somit aufser den Schlufsformen, die wir ableiten werden, bei der Zugrundelegung unserer Prinzipien andere überhaupt nicht mehr gefunden werden können.[1])

Schliefslich wird sich auch noch ergeben, dafs wir auf dem Boden der Umfangsbetrachtungen die Schlufsformen aller

[1]) Siehe weiter unten § 28.

Figuren zusammen behandeln können, wodurch eine einheitliche und allgemeine Schlufslehre möglich wird. Es hat dies, wie sich zeigen wird, in der aufserordentlich bequemen Konversionsmöglichkeit seinen Grund, die gewissen Umfangsurteilen den Inhaltsurteilen gegenüber eigen ist.

Um Irrtümern vorzubeugen, seien, bevor wir in die eigentliche Erörterung eintreten, noch einige Bemerkungen über die Bedeutung dieser Umfangsbetrachtungen gestattet. In der Schullogik gilt noch allgemein die sogenannte Umfangstheorie des Urteils, die das eigentümliche Wesen der Urteilsfunktion darin erkennen will, dafs die beiden materialen Bestandteile des Urteils ihrem Umfange nach in Beziehung zu einander gesetzt werden. Demgegenüber werden wir daran festhalten, dafs, wie wir im Anfange bereits ausführten, bei den Gegenständen des Denkens stets der Inhalt das logisch Primäre ist. Das Wesen des Urteils kann daher auch nur in Inhaltsbeziehungen zu suchen sein; und nur solche können, auch bei einem Umfangsbestimmungen enthaltenden Urteil, wenn die Frage „quid juris?" an die prädikative Beziehung herantritt, eine Antwort erteilen. Inhaltsbeziehungen müssen somit stets den Ausgangspunkt für alle das Urteil betreffenden Untersuchungen bilden, sollen sie anders eine feste logische Basis haben. Hiermit ist natürlich die Möglichkeit einer Betrachtung der Umfangsverhältnisse keineswegs ausgeschlossen!

So werden wir uns auch jetzt der Umfangsbetrachtung zuwenden und die vorher gewonnenen allgemeinen Ergebnisse und Gesetze sozusagen in die Sprache der Umfangstheorie übersetzen.[1]) Das Prinzip dieses Verfahrens ist, mit kurzen Worten auseinandergesetzt, das folgende: In den §§ 5 und 6 lernten wir die Grundsätze kennen, welche die im Urteil ausgedrückte prädikative Beziehung durch Inhaltsverhältnisse bestimmen. Drücken wir in diesen nun nach den bekannten Gesetzen, die das Verhalten des Inhalts zum Umfange regeln (nämlich nach der Definition § 2, sowie dem Satze § 3) die

[1]) Man kann sich dieser Sprache ungefähr in demselben Sinne bedienen, in dem man heute noch, viele Jahrhunderte nach der Entdeckung des Copernicus, selbst in wissenschaftlichen Arbeiten aus Bequemlichkeitsrücksichten von Sonnenaufgang usw. redet, ohne damit natürlich behaupten zu wollen, dafs hierdurch das Wesen der Erscheinung ausgedrückt sei.



Inhalts- durch Umfangsbeziehungen aus, so erhalten wir Sätze, welche die Prädikation von Umfangsbeziehungen abhängig machen und in diesen äufserst brauchbare Kriterien für die Gültigkeit eines prädikativen Urteils feststellen. Die Berechtigung der so gewonnenen neuen Sätze kann hiernach in keiner Weise in Zweifel gezogen werden.

Für die mathematisch Orientierten kann man das Verfahren kürzer charakterisieren, wenn man sagt, dafs die Grundsätze der Prädikation in solche Sätze, die Umfangsbeziehungen enthalten, transformiert werden, wobei als Transformationsformeln die beiden Gesetze §§ 2 und 3 dienen.

10. Wir nehmen jetzt unseren Ausgang vom einfachsten Inhaltsurteil, dem sog. singulären Urteil, in dem das Subjekt S ein konkreter Einzelgegenstand ist. Nach dem Prinzip der Bejahung mufs das Prädikat P mit seinem Inhalt in den Inhalt von S eingeordnet werden. P ist also für gewöhnlich ein abstrakt Allgemeines zu S und inhaltsärmer als dieses. Je inhaltsärmer aber ein Gegenstand ein und derselben Ordnungsreihe ist, einen desto weiteren Umfang besitzt er. S wird also im allgemeinen einen Teil des Umfanges von P ausmachen. Und umgekehrt folgt hieraus sowie aus der Definition des Umfanges, wonach dieser sich nur aus solchen Gegenständen zusammensetzt, die als Arten oder Einzelgegenstände unter den betreffenden Allgemeingegenstand fallen: Einem Einzelgegenstand S kommt dann und nur dann ein Prädikat P zu, wenn er zum mindesten einen Teil des Umfanges von P ausmacht. Bei dieser Fassung ist auch der Grenzfall mit eingeschlossen, bei dem S den ganzen Umfang von P darstellt.

Wir gehen jetzt zum allgemeinsten Fall über und nehmen an, S sei (seinem Inhalt nach betrachtet ein abstrakt allgemeiner Gegenstand, sei aber ausdrücklich) seinem Umfang nach allgemein bestimmt: alle S. Wir können diesen Fall auf den vorigen zurückführen, indem wir für jedes S die dort vorgenommene Betrachtung anwenden und dann auf beiden Seiten, sowohl die S, als auch die Umfangsteile von P gewissermafsen addieren.

Genau ebenso verfahren wir, wenn nur einige S in Betracht kommen.[1])

[1]) Wir wollen im folgenden stets dem Ausdruck „einige" die Be-

Aus dieser ganzen Betrachtung folgt allgemein: Soweit den S das Prädikat P zusteht, koinzidiert ihr Umfang mit wenigstens einem Teil des Umfangs von P, resp. ist soweit mit ihm identisch.

Durch Umkehrung dieses Gedankens ergibt sich unter Zuhilfenahme der Definition des Umfangs die gesuchte zweite Form des Grundsatzes der Bejahung:

> Jedem Subjekt kommt ein Prädikat soweit zu, als sein Umfang mit wenigstens einem Teil des Prädikatsumfanges koinzidiert resp. identisch ist.

Hierbei ist zu beachten, dafs die blofse Tatsache der Koinzidenz noch nicht den Nachweis einer eigentlichen prädikativen Beziehung liefert. Es fehlt hier noch das, was man die Richtung der prädikativen Beziehung nennen kann, d. h. eine Bestimmung darüber, welches von den beiden Beziehungsgliedern Subjekt und welches Prädikat sein soll. Diese Bestimmung mufs noch besonders gegeben sein.

11. Aus dem allgemeinen Satze des vorigen Paragraphen können wir nunmehr leicht die durch die Beschaffenheit der Umfänge gesetzten Unterfälle herauslesen, die er in sich begreift. Was zunächst den Subjektsumfang anbelangt, so kann dieser, soweit er im Urteil prädikativ bestimmt wird, entweder den ganzen Subjektsumfang überhaupt, oder nur einen Teil von ihm ausmachen.

In gleicher Weise vermag der Prädikatsumfang, soweit der Subjektsumfang mit ihm koinzidiert, entweder den Prädikatsumfang ganz, oder aber nur zum Teil darzustellen.

Durch Kombination dieser einzelnen Fälle miteinander erhalten wir vier Klassen von bejahenden Urteilen, wie sie zuerst Hamilton in seiner auf der Quantifikation des Prädikats beruhenden Identitätstheorie des Umfangs aufgestellt hat, von dem auch die systematischen Benennungen stammen[1]):

---

deutung von „nur einige S" geben und den unbestimmten Fall, dafs das P-sein aufser für die „einigen S" auch noch für „alle S" gelten könne, von den Entwicklungen ausschliefsen, um uns unnötige Komplikationen zu ersparen.

[1]) Vgl. Erdmann Logik I², S. 352.



1. toto-totale Urteile, Symbol $S_t\ P_t$ oder $\bar{a}$ [1])
2. parti- „ „ „ $S_p\ P_t$ „ $\bar{\imath}$
3. toto-partiale „ „ $S_t\ P_p$ „ a
4. parti- „ „ „ $S_p\ P_p$ „ i [2])

Die Urteile der 1. und 3. Klasse werden als allgemeine oder universale den Urteilen der 2. und 4. Klasse, die den Namen besondere oder partikuläre führen, gegenübergestellt. Bei dieser Gelegenheit wollen wir zugleich den Sprachgebrauch festlegen, dafs sich diese Ausdrücke allein auf das Urteil als Ganzes beziehen sollen, während die Bezeichnungen total und partial zur Bestimmung der Quantität einzelner Gegenstände zu benutzen sind.

Die beiden letzten Klassen sind die bei logischen Untersuchungen, wenigstens soweit sie die systematische Syllogistik anbetrafen, bislang ausschliefslich bearbeitete Gruppe der

---

[1]) Über die Symbolisierung vgl. weiter unten § 14.

[2]) Siehe Fig. 1. Hier wie im folgenden ist mehrfach von Kreisen als Darstellungsmittel für die Umfänge Gebrauch gemacht worden, weil sie die Sphärenverhältnisse, die hier in Betracht kommen, in der Tat aufserordentlich anschaulich wiederspiegeln. Notwendig sind die Figuren gerade nicht. Zumal wenn es sich um ganz bestimmte Einzelsyllogismen handelt, kann man sich die Umfänge sehr gut als irgend welche Gröfsen vorstellen, ohne dabei gerade an räumliche Gebilde zu denken. Aber je allgemeiner und abstrakter die Betrachtung wird, um so angenehmer erweist sich eine konkret-anschauliche Vorstellung, und dann drängt sich die Sphären-Darstellung durch Kreise ganz von selbst auf. Jedenfalls hat sie schon den Vorteil für sich, dafs sie das Verständnis der allgemeinen Entwicklung bedeutend erleichtert.

Solche an Sphärendarstellungen abgelesenen Beziehungen sind als logische Beweise vollständig zwingend. Denn die Sphärenbeziehungen geben, wenn die Flächen entsprechend schraffiert werden, die Umfangsbeziehungen völlig adäquat wieder, und da diese sich nach §§ 9, 10, 12 eindeutig in Inhaltsbeziehungen transformieren lassen, deren zwingende Notwendigkeit ja unmittelbar ist, so mufs wegen dieses gesetzmäfsigen Zusammenhangs auch den Sphärenbeziehungen Notwendigkeit zuerkannt werden, allerdings keine unmittelbare.

Hier liegen ganz ähnliche Verhältnisse vor, wie etwa in der Zahlentheorie bei Eisensteins geometrischem Beweis für das Reziprozitätsgesetz, der zwar auch über den Bereich der Zahlen hinaus die Raumanschauung zu Hilfe nimmt, dessen Überzeugungskraft aber wohl nie in Frage gestellt wurde.

Hauptformen der bejahenden Urteile, der elementaren Urteile nach Erdmann.

Die Urteile der beiden ersten Klassen, die man auch zu einer Gruppe zusammenfassen und als Nebenformen bezeichnen kann [1]) — Erdmann unterscheidet sie als Beurteilungen von den vorigen —, sagen aus, dafs der ganze Umfang der P überhaupt mit den P-seienden S erschöpft ist, P also aufserhalb des Umfanges von S nicht vorkommen kann und somit dem Subjekt als Gattung ausschliefslich zukommt. [2])

Wir werden besonders im dritten Teil häufig in die Lage kommen, diese Gruppenunterschiede auch sprachlich formulieren zu müssen und werden dann, falls ein Urteil der ersten Gruppe in Frage kommt, sagen: „P ist von S ausschliefslich bejaht“, bei der zweiten Gruppe dagegen: „P ist von S elementar bejaht“. Bei einem bejahenden Urteil überhaupt ohne Rücksicht auf die Gruppenzugehörigkeit wird es heifsen: „P ist von S schlechthin bejaht“ oder einfach: „P ist von S bejaht“.

Lediglich um Irrtümern in der Auffassung vorzubeugen, nicht weil es für die folgende Entwicklung von Bedeutung ist, seien noch einige Bemerkungen gestattet. Hamilton, von dem obige Einteilung stammt, baut auf sie eine Theorie auf, nach der das Wesen der Urteilsfunktion in der Vergleichung der Sphären beider Glieder besteht, und die Gültigkeit des bejahenden Urteils speziell auf der Einsicht beruht, dafs die prädikativen Sphären beider identisch sind. Eine Umfangsbeziehung aber — auch wenn diese Beziehung eine Identität ist — fordert, da der Umfang selbst nur ein abgeleiteter Begriff ist, stets zu der Frage: Warum? heraus, auf die nur

---

[1]) Für die syllogistischen Untersuchungen des folgenden Teils ist die Tatsache von Bedeutung, dafs durch Hinzunahme dieser Nebenformen jedem wesentlichen Sphärenbild ein Urteil zugeordnet ist.

[2]) Dieser Fall, bei dem sich die Ausschliefslichkeit auf das Subjekt als Gattung bezieht, ist wohl zu unterscheiden von dem, wo das Urteil: einige S sind P — ohne Rücksicht auf die Quantifikation von P, ein ausschliefsliches darstellt; hier sind nämlich nur die „andern S“, die mit den einigen S zusammen den Umfang der Gattung S ausmachen, vom P-sein ausgeschlossen (wie in S. 9, Anm. 1). Der Unterschied macht sich bei der sprachlichen Formulierung schon im Ton geltend:

1. Nur (einige oder alle) S sind P. $S_{(pt)}\ P_t$.
2. Nur einige S sind P. $S_p\ P_{(pt)}$.

Inhaltsbeziehungen eine nicht weiter zurückschiebbare Antwort gestatten. Somit kann sich die Gültigkeit der prädikativen Beziehung nicht von der Umfangsidentität herleiten. Vielmehr mufs sie auf der Immanenzbeziehung des Prädikats zum Subjekt beruhen (wenn wir von der Identitätstheorie des Inhaltes als unmöglich ganz absehen).

Das Urteil: S ist P, in dem beide Gegenstände nur nach ihrem Inhalt gedacht werden, stellt für den Verfasser das elementare Urteil dar. Nun kann allerdings zunächst einmal das Subjekt seinem Umfange nach als „einige oder alle S" bestimmt werden, aber immer gibt es einen aus dieser Mehrzahl der S durch logische Abstraktion gewonnenen einheitlichen und nur seinem Inhalt nach bestimmten Allgemeingegenstand S, der das einheitliche Subjekt des Urteils bildet.

Genau in derselben Weise kann man das Prädikat durch die beiden Umfangsbezeichnungen genauer bestimmen. Wenn man nun aber auch sagt: „einige oder alle P", so verliert dasselbe dadurch nicht etwa seine Einheitlichkeit. Denn immer wird sich aus diesen „einigen oder allen P" durch logische Abstraktion ein einheitlicher P-gegenstand gewinnen lassen, auf dessen Einordnung in den Subjektsinhalt die prädikative Beziehung beruht.

Durch die Hinzufügung dieser Umfangsbestimmungen wird die Materie des Urteils in keiner Weise geändert. Denn da der Umfang ein vom Inhalt wesentlich verschiedener Begriff ist, müssen auch die Umfangsbestimmungen den Inhaltsbestimmungen transcendent sein, was ihre Alteration ausschliefst.

Es sind also zu jedem nach allen Richtungen hin bestimmten Urteil im Grunde drei Bestimmungen notwendig:

1. Die Bestimmung der prädikativen Beziehung.
2. Die Bestimmung der Umfangsverhältnisse des Subjekts, wobei festzulegen ist, ob das Subjekt des Urteils alle oder nur einige der S überhaupt umfafst.
3. Desgleichen für das Prädikat.

Die erste Bestimmung wird gegeben durch ein elementares Inhaltsurteil, die beiden letztgenannten durch Beurteilungen

(wie ad 2: das P-sein gilt für einige oder alle S,
ad 3: das P-sein gilt nur für S oder auch für andere Gegenstände).

Hierbei ist noch zu bemerken, daſs im tatsächlichen Verlaufe des Denkens die beiden letzten Bestimmungen, ganz besonders die zuletzt genannte, nicht immer explicite gegeben zu sein brauchen. In den syllogistischen Beispielen zu den einzelnen Figuren wird man in den Prämissen nicht selten eine solche Bestimmung, zumal beim Prädikat vermissen; aus der Beschaffenheit des Schlusses wird man aber erkennen können, daſs eine solche dennoch stillschweigend vorausgesetzt war.

Von diesen Fällen, bei denen die quantitative Bestimmung der Glieder wenigstens noch implicite bewuſst war, ist der weitere Fall streng zu trennen, daſs das Quantitätsverhältnis tatsächlich unbestimmt ist. Urteile mit unbestimmtem Subjekt sind schon Aristoteles bekannt, und von ihm als *ἀδιόριστοι* bezeichnet worden. Viel häufiger kommt dagegen in syllogistischen Zusammenhängen der Fall des unbestimmten Prädikats vor.

Wenn in solchen Fällen sich eine Umfangsangabe aus syllogistischen Gründen als notwendig erweisen sollte, so wird man unter allen Umständen sicher gehen, wenn man die partielle Quantität einsetzt — mit der Maſsgabe, daſs sie auch die totale nicht ausschlieſsen soll. So behandelt schon Aristoteles jene unbestimmten Urteile den partikulären gleich[1]); genau so verfahren wir im praktischen Denken, wenn es sich um das Prädikat handelt. In den Schluſsbeispielen wird man hierzu mehrfach Belege finden.

12. Nach dem Grundsatz der Verneinung (§ 6) darf keinem Subjekt ein Prädikat zugesprochen werden, das seinem prädikativen Inhalt fehlt oder widerspricht.

Ebenso, wie wir beim Grundsatz der Bejahung verfahren sind, können wir auch hier den Übergang zur Umfangsbetrachtung vollziehen und gewinnen dann die zweite Form des Grundsatzes der Verneinung:

> Einem Subjekt muſs ein Prädikat abgesprochen werden, soweit sein Umfang von dem Prädikatsumfang ausgeschlossen ist.

Da diejenigen S, denen P nicht zukommt, notwendig von dem ganzen Umfang von P ausgeschlossen sind, so gewinnen

---

[1]) Anal. pr. I, 1. 24 a 17.

wir die Folgerung, von der wir als notwendigem formellen Kriterium für die Gültigkeit des verneinenden Urteils zur raschen Orientierung zuweilen Gebrauch machen können:

Im verneinenden Urteil mufs das Prädikat stets mit seinem ganzen Umfang vorgestellt werden.

Die Frage nach der Quantifikation des Prädikats existiert somit für die verneinenden Urteile nicht. Von Bedeutung ist es dagegen auch hier, ob das, was an Subjektsumfang vom Umfange des Prädikats ausgeschlossen wird, tatsächlich den ganzen Subjektsumfang überhaupt ausmacht, oder nur einen Teil desselben darstellt.[1]) Hiernach unterscheiden wir:

1. Allgemein verneinende Urteile: $S_t \vee P$ oder e
2. Besonders „ „ $S_p \vee P$ „ o.

Auch bei den durch Umfangsbestimmungen genauer präzisierten verneinenden Urteilen beruht die Gültigkeit der Prädikation auf Inhaltsbeziehungen. Denn jederzeit kann man aus den „allen S" oder „einigen S" einen abstrakten Allgemeingegenstand gewinnen und dann nachweisen, dafs in seinem Inhalt der Prädikatsinhalt nicht enthalten ist.

Wenn gesagt wird: „S ist von P ausgeschlossen", so bezieht sich dieser Ausschlufs auf den Umfang, wenn es dagegen heifst: „P ist von S ausgeschlossen", so kommt allein der Inhalt in Frage. Wir werden im folgenden nur von der ersten Ausdrucksweise Gebrauch machen.

Kap. IV.

Folgerungen.

13. Unter einer Folgerung versteht man die denknotwendige Ableitung eines Urteils aus einem einzigen, von ihm verschiedenen Urteil.

Von all den einzelnen Arten der Folgerungen, die nach dieser Definition möglich sind, kommt für uns in erster Linie nur eine, die Konversion oder Umkehrung, in Betracht; von

---

[1]) Auch hier wollen wir für unsere eigentliche Schlufslehre das „einige" als „nur einige" auffassen.

einer zweiten, der Subalternation oder Umordnung, werden wir nur ganz vereinzelt Gebrauch machen.

Als Umkehrung bezeichnet man diejenige Folgerung, die aus einem gegebenen Urteil ein anderes dadurch herleitet, daſs dessen materialen Bestandteile ihre Funktion vertauscht haben. Die Definition der Subalternation werden wir später erst geben.

14. Die Untersuchung der genauen Bedingungen der Umkehrung erfährt durch Zuhilfenahme der Umfangsbetrachtungen ihre einfachste und bequemste Lösung.

Der Grundsatz der Bejahung lautete in seiner zweiten Form: Jedem Subjekt kommt ein Prädikat soweit zu, als sein Umfang mit dem des Prädikates koinzidiert bezw. identisch ist.

Nun ist aber die Koinzidenz bezw. Identität eine Beziehung, bei der die beiden Beziehungspunkte einander völlig gleichwertig sind, was zur Folge hat, daſs man beide miteinander vertauschen kann. Daher ist es für das Bestehen der Koinzidenzbeziehung — und nur auf dieser beruht ja hier die prädikative Beziehung, wenn wir von ihrer Richtung absehen[1]) — völlig gleichgültig, ob man sagt: „Der Umfang von S koinzidiert mit dem von P“, oder umgekehrt: „Der Umfang von P koinzidiert mit dem von S“.

Auf die letzte Fassung können wir jetzt den Grundsatz der Bejahung, zweite Form, gleichfalls anwenden. Dann folgt, daſs wir dem Gegenstand P auch S als Prädikat zuschreiben müssen, und zwar für denjenigen Umfang, für den die Koinzidenzbeziehung stattfindet.

Wir gewinnen so den Grundsatz der Umkehrung bejahender Urteile:

> **Jedem ursprünglichen Prädikat P muſs nach seiner Subjektivierung, soweit sein Umfang mit dem seines ursprünglichen Subjektes S zusammenfällt, umgekehrt auch dieses ursprüngliche S als Prädikat zugesprochen werden.**

Hieraus ergeben sich folgende Möglichkeiten:

1. $S_t \; P_t \rightarrow P_t \; S_t$ oder $\bar{a} \rightarrow \bar{a}$.
2. $S_p \; P_t \rightarrow P_t \; S_p$ „ $\bar{i} \rightarrow a$.

---

[1]) Vgl. oben § 10, S. 10.



3. $S_t\ P_p \rightarrow P_p\ S_t$ oder a → ī.
4. $S_p\ P_p \rightarrow P_p\ S_p$ „ i → i.

Man könnte diese Umkehrung bezeichnend die Konversion durch bloſse Vertauschung nennen; denn es ist ihr wesentlich, daſs jedes Glied seinen Umfang behält. Diese Umkehrung ist streng zu unterscheiden von der sogenannten conversio simplex der Schullogik, unter der man jene Umkehrung versteht, bei der das ganze Urteil seinen quantitativen Charakter (ob universal oder partikulär), beibehält. Hier dagegen sind es die einzelnen Glieder, die ihren Umfang (total oder partial) nicht ändern. Vgl. § 11 S. 11.

An dieser Stelle erscheint es angebracht, einige Bemerkungen darüber zu machen, warum wir uns trotz der groſsen Mannigfaltigkeit in den Bezeichnungsweisen der Urteilsarten[1]) veranlaſst sahen, ihre Zahl noch durch eine neue Symbolisierung zu vermehren. Die Bezeichnung durch Vokale: a i ā ī[2]) ist zwar durchaus eindeutig und sehr kurz; aber sie bringt die Umfangsverhältnisse beider Glieder nicht durchsichtig genug zur Darstellung. Da es uns jedoch bei der folgenden Untersuchung vor allem auf diese Umfangsverhältnisse ankommen wird, so erwies es sich als notwendig, diese in der präzisen Weise zum Ausdruck zu bringen, wie in der neuen Bezeichnungsweise tatsächlich geschieht.

In welcher Weise diese Symbolisierung gewisse Operationen, die man am Urteil vornehmen muſs, erleichtert, zeigte sich oben schon an einem Beispiel. Denn die Umkehrung des bejahenden Urteils z. B. wird durch sie auf eine rein mechanische Transposition der beiden Glieder reduziert, während die Einsicht in die Richtigkeit der konvertierten Urteile bei der Bezeichnung durch Vokale schon wesentlich schwieriger und unbequemer ist. Ganz besonders aber werden ihre Vorteile bei der Entwickelung der Schluſsformen zu Tage treten; manche komplizierte Denkoperationen werden durch sie erspart, und es wird

---

[1]) Vgl. J. Venn, On the various notations adopted for expressing the common propositions of Logic. in: Proceedings of the Cambridge Philosophical Society. Vol. IV, Part. 1, pg. 35.

[2]) Die Symbolisierung der Nebenformen durch Fettdruck resp. Unterstreichung der betreffenden Vokale stammt von Erdmann, vgl. Logik I[1], S. 520.

sich zeigen, dafs die nach ihr symbolisch dargestellten Syllogismen den richtig quantifizierten Schlufs mechanisch abzulesen gestatten.[1])

15. Wir stellten oben schon fest, dafs im verneinenden Urteil das Prädikat stets mit seinem ganzen Umfang gedacht werden mufs. Die Totalität des Prädikatsumfanges ist also eine notwendige formale Bedingung für die Gültigkeit der verneinenden Urteile.

Wenden wir diesen Mafsstab zur Beurteilung der Umkehrung von verneinenden Urteilen an, so sehen wir, dafs für ein konvertiertes ursprünglich allgemein verneinendes Urteil diese notwendige Bedingung erfüllt ist, und somit die formale Möglichkeit für die Gültigkeit dieser Umkehrung vorliegt.

Diese Bedingung ist aber, wie sich sofort weiter ergiebt, auch hinreichend. Denn wenn ursprünglich der Subjektsumfang gänzlich vom Prädikatsumfang ausgeschlossen war, so ist damit umgekehrt der Prädikatsumfang auch völlig vom Subjektsumfang ausgeschlossen. Es folgt mithin der Satz:

> Das allgemein verneinende Urteil läfst sich zu einem gültigen allgemein verneinenden Urteil umkehren.

Dagegen würde das besonders verneinende Urteil nach seiner Umkehrung, zunächst rein formal betrachtet, ein Urteil ergeben, dessen Prädikat S nur mit einem Teil seines Umfanges gedacht ist. Dies verstöfst jedoch schon gegen die notwendige Bedingung für die Gültigkeit des verneinenden Urteils. Hieraus müssen wir bereits ersehen, dafs das besonders verneinende Urteil nicht umkehrbar sein kann.

In der Tat ist, wenn wir nur von einem Teil aller S bestimmt wissen, dafs sie vom Prädikatsumfang ausgeschlossen sind, garnichts darüber bekannt, wie sich die übrigen S zu P verhalten (für diese allgemeine Untersuchung wollen wir zunächst noch einmal die willkürliche Festsetzung: „einige" = „nur einige" aufheben und das „einige" in dem allgemeineren Sinne fassen, der das „alle" nicht ausschliefst). Hier liegen

---

[1]) Vgl. weiter unten § 24, S. 34f.

also zunächst die folgenden beiden Möglichkeiten vor: diese andern S können entweder

1. gleichfalls alle von P ausgeschlossen sein, oder
2. sie sind wenigstens zum Teil nicht von P ausgeschlossen; tertium non datur.

Im letzteren Falle können diejenigen S, die nicht von P ausgeschlossen sind, entweder

2a) nur mit einem Teil des Umfanges von P zusammenfallen, oder
2b) den ganzen Umfang von P ausmachen.

Hieraus ergibt sich folgendes für das Verhältnis von P zu S:

2b) Alle P sind S.
2a) Einige P sind S, einige andere P sind nicht S.
1. Kein P ist S.

Wir erhalten somit folgende Umkehrmöglichkeiten:

$$\text{So P} \rightarrow \begin{cases} \text{Pa S} \\ \text{Pi S, Po S} \\ \text{Pe S} \end{cases}$$

(Siehe Fig. 2.)

Welche von diesen verschiedenen Möglichkeiten in jedem Falle gerade wirklich ist, das zu erkennen bietet der im gegebenen Urteil vorliegende prädikative Bestand für gewöhnlich keine Handhabe dar. Ein bestimmtes Urteil kann somit durch Umkehrung aus einem besonders verneinenden Urteil nicht gewonnen werden. Damit findet das seine Bestätigung, was die formale Betrachtung uns schon von vornherein sagte; wir können somit den Satz aussprechen:

Das besonders verneinende Urteil gestattet keine Umkehrung.

Immerhin läßt sich in besonderen Fällen doch etwas Bestimmtes eruieren. Wenn es nämlich heißt: „Nur einige S sind nicht P“ (wie wir in Zukunft immer annehmen werden), so involviert das den Gedanken „Einige andere S sind P“ und dieses Urteil ist, wie wir wissen, umkehrbar. Wie nun die Quantifikation von P ist, d. h. ob Fall (2a) oder (2b) vorliegt, können wir nicht erkennen; wenn wir aber sagen: „mindestens

einige P" so schliefst das den Fall „alle P" nicht aus. Also läfst sich aus dem Urteil: „Nur einige S sind nicht P" die Folgerung gewinnen: „mindestens einige P sind S".

Eine eigentliche Umkehrung ist dies jedoch nicht, da hier erstens die Qualität gewechselt hat, und zweitens die „einige S" aus dem letzten Urteil, die mit P koinzidieren, gar nicht mehr die „einige S" aus dem ersten Urteil sind, von denen P ausgeschlossen war. Es sind also die beiden Glieder des Urteils nicht nur transponiert, sondern auch materiell verändert worden.

Aus dem oben Dargelegten geht hervor, dafs wir, wenn wir uns genau ausdrücken wollen, eine Verneinung des P von S nicht ohne weiteres als einen Ausschlufs zwischen S und P bezeichnen dürfen, wie wir etwa eine Bejahung als Koinzidenz zwischen S und P auffassen konnten. Dort waren die Beziehungspunkte einander formell gleichwertig; hier dagegen involviert ein Ausschlufs des S von P, wie wir sahen, noch nicht einen Ausschlufs des P von S. Wir müssen also beim verneinenden Urteil, wenn wir präzis sein wollen, immer sagen: S wird von P ausgeschlossen, und können nicht, ohne die Gültigkeit des Ausschlusses in Frage zu stellen, von der Richtung der Prädikation absehen.

16. Die zweite für uns in Betracht kommende Folgerung ist die durch Subalternation. Unter ihr versteht man allgemein den Schlufs von der Wahrheit oder Falschheit eines gegebenen Urteils auf die Wahrheit oder Falschheit eines von ihm quantitativ unterschiedenen.

Für unsere Zwecke kommen nur Schlüsse aus der Wahrheit in Betracht. Als quantitative Änderungen wollen wir auch solche den Umfang der materialen Bestandteile betreffenden Änderungen betrachten, die im Urteil sprachlich nicht fafsbar sind, wie z. B. die weitere Einschränkung des Umfanges im partikulären Urteil, aus der dann wiederum ein partikuläres Urteil hervorgeht.

Wenn für einen gewissen Umfang eine Koinzidenzbeziehung zwischen S und P feststeht, so leuchtet es ohne weiteres ein, dafs diese auch für einen geringeren Umfang als wahr gilt. Da jedoch die Identität der Umfangsteile beider Glieder unter allen Umständen gewahrt bleiben mufs, so involviert eine in

Ansehung der prädikativen Beziehung vorgenommene Umfangsverringerung des einen Gliedes auch eine entsprechende Einschränkung des anderen Gliedes (s. Fig. 3). Die Folgerungen ad subalternatam stellen sich mithin, wenn wir die Verringerung durch Anhängung eines lateinischen p andeuten wollen, folgendermaſsen dar:

allgemein: $S \; P \rightarrow S_p \; P_p$

oder im einzelnen: $S_t \; P_t \rightarrow S_p \; P_p$
$S_p \; P_t \rightarrow S_{pp} \; P_p$
$S_t \; P_p \rightarrow S_p \; P_{pp}$
$S_p \; P_p \rightarrow S_{pp} \; P_{pp}$

Hierbei ist also zu beachten, daſs die Umfangsverringerung beide Glieder des Urteils betrifft.

Entsprechend gilt für verneinende Urteile:

allgemein: $S \vee P \rightarrow S_p \vee P$ (s. Fig. 4)

oder im einzelnen: $S_t \vee P \rightarrow S_p \vee P$
$S_p \vee P \rightarrow S_{pp} \vee P$

Man beachte, daſs hier lediglich der Umfang des Subjekts verringert wird.

Wir können somit den Satz aussprechen:

Folgerungen aus der Wahrheit ad subalternatam sind gültig.

Ist dagegen irgend eine Koinzidenz- oder Ausschluſsbeziehung für einen gewissen Umfangsteil vorhanden, so ist es durch eine bloſse Folgerung unmöglich, diese Beziehung auch auf einen erweiterten Umfangsbezirk auszudehnen, da über das Verhalten der übrigen Umfangsteile im Urteil nichts bekannt ist. Mithin gilt:

Folgerungen aus der Wahrheit ad subalternantem sind nicht gültig.

Zweiter Teil.

Allgemeine Schlufslehre.

Kap. I.

Allgemeine Vorbemerkungen.

17. Unter dem kategorischen Deduktionsschlufs oder Syllogismus,[1]) den wir hier ausschliefslich betrachten wollen, versteht man die denknotwendige Ableitung eines Urteils über die nichtgemeinsamen Bestandteile zweier gegebener kategorischer Urteile, die ein Glied gemein haben, durch Vermittlung dieses gemeinsamen Gliedes. Das neu gewonnene Urteil heifst Schlufssatz oder Konklusion; die beiden gegebenen Urteile werden Prämissen genannt, und zwar speziell diejenige, die das zukünftige Subjekt S des Schlufssatzes enthält, Untersatz; die andere dagegen, in der das zukünftige Prädikat P enthalten ist, heifst Obersatz.

Ein Syllogismus, der aus Prämissen besteht, die mit allen quantitativen Bestimmungen versehen sind, zu denen also auch ein bestimmter Schlufssatz gehört, führt den Namen Modus; eine Anzahl Modi, die sich durch einen gemeinsamen Schlufsgedanken auszeichnen, werden zu einer Schlufsweise zusammengefafst, zu der sich die Modi wie Art zu Gattung verhalten. Die in dem Ausdruck „Schlufsgedanke" vorläufig noch liegende Unbestimmtheit kann erst später behoben werden.[2])

Die beiden Prämissen sind sachlich und logisch hinsichtlich der Ableitung des Schlusses einander gleichwertig; ihre Reihenfolge ist somit in dieser Beziehung ohne Belang. Wir,

---

[1]) Im Hinblick auf andere Schlufsformen auch Syllogismus im engsten Sinne genannt. Vgl. hierzu Erdmann I² S. 655.

[2]) Siehe weiter unten § 23 S. 33.

die wir vom Standpunkt der Inhaltstheorie des Urteils aus in dem Subjekt das logische Prius erblicken, finden es indessen natürlicher, mit demjenigen Satze zu beginnen, der das Subjekt des künftigen Schlussatzes enthält. Wir werden daher, im Gegensatz zu der bisherigen deutschen Schultradition, den Untersatz voranstellen.[1])

Der beiden Prämissen gemeinsame Bestandteil heißt Mittelglied, M. Die beiden nicht gemeinsamen Glieder, S und P, die entsprechend den Namen Unterglied oder Oberglied führen, werden als Aufsenglieder zusammengefaßt. Wir wollen sie, wenn wir ihren eigentümlichen Funktionsunterschied als Subjekt und Prädikat des Schlussatzes nicht in Rücksicht zu ziehen haben, mit A^1 und A^2 bezeichnen, wobei der Index nur zum Ausdruck bringen soll, daß beide Glieder überhaupt voneinander verschieden sind und im Laufe der Deduktion sich nicht vertauschen; keineswegs aber enthält er einen Hinweis auf eine Reihenfolge.

Soll ferner die Stellung der beiden Glieder in einem Urteil, also die Richtung der Prädikation, unentschieden bleiben, so werden wir dies durch einen Doppelpfeil zum Ausdruck bringen. $A^1 \longleftrightarrow A^2$ umfaßt also die beiden Fälle $A^1 A^2$ und $A^2 A^1$.

Wollen wir vorläufig noch den Unterschied zwischen Bejahung und Verneinung nicht andeuten, so ist die allgemeinste Form für den Schluß:

$$\begin{array}{c} M \longleftrightarrow A^1 \\ M \longleftrightarrow A^2 \\ \hline A^1 \longleftrightarrow A^2 \end{array}$$

oder, wenn die Aufsenglieder als S und P unterschieden werden:

$$\begin{array}{c} M \longleftrightarrow S \\ M \longleftrightarrow P \\ \hline S \qquad P \end{array}$$

Je nach der Stellung der Aufsenglieder in den Prämissen unterscheidet man in der bekannten Weise die 4 Figuren:

---

[1]) Man vgl. zu diesem Punkte: Locke, An Ess. conc. Hum. Underst. B. IV cp. 17 § 8. — Leibnitz, Nouv. Ess. B. IV cp. 17 § 4. philos. W. hrsg. v. Gerhardt VI, 459 f. — Drobisch, Logik [5] Leipzig 1887. § 88,[2] S. 100: s. Erdmann, Logik I[2] S. 654.

1.	2.	3.	4.
S M	S M	M S	M S
M P	P M	M P	P M
S P	S P	S P	S P

Hätten wir zwischen S und P keinen Unterschied gemacht, hätten wir also A^1 und A^2 benutzt, so gäbe es keine Verschiedenheit zwischen der I. und IV. Figur. Hierbei wäre aber vorausgesetzt, daſs eine bloſse Koinzidenzbeziehung zwischen Umfangsteilen der Glieder das Wesen der Prädikation ausmachte, unter Vernachlässigung der Richtung der Prädikation. Da aber tatsächlich ein wesentlicher Unterschied zwischen Subjekt und Prädikat besteht, muſs man auch der IV. Figur eine von der I. Figur unabhängige Stellung einräumen.

18. In der nachfolgenden Entwicklung der Schluſslehre wird der Versuch gemacht, einen streng deduktiven Gang einzuhalten. Demgemäſs wird aus der Definition des Schlusses vermittelst der im ersten Teil niedergelegten Sätze über das Urteil zunächst nach einem Ausgangspunkt gesucht; aus diesem werden sodann vorerst die allgemeinsten Folgerungen entwickelt, noch ohne jede Rücksicht auf Figuren usw. Diese allgemeinsten Ergebnisse werden darauf stufenweise durch Hinzunahme besonderer Bedingungen weiter spezialisiert. Auf diese Weise wird es möglich, eine allgemeine Schluſslehre vorauszuschicken, die dann im dritten Teil erst, der die spezielle Schluſslehre enthält, den besonderen Bedingungen der einzelnen Figuren und Modi angepaſst werden wird.

Diese allgemeine Betrachtungsweise wird durch folgende sachliche Gründe ermöglicht.

Wenn wir, vorläufig für bejahende Urteile, von der Richtung der Prädikation absehen, so können wir statt der primären Inhaltsbeziehungen die durch sie bedingten Koinzidenzbeziehungen der Umfangsteile in Betracht ziehen, die sich wiederum aus der Untersuchung der Sphärenverhältnisse überhaupt ergeben. Da ferner die vier Figuren sich allein durch die Richtung der Prädikation in den Prämissen unterscheiden, so muſs ein und derselbe Sphärenkomplex, der einem bestimmten Modus äquivalent ist, nicht nur für eine, sondern

für mehrere Figuren gelten, weil ja für die Sphärendarstellung jene Richtung nicht in Betracht kommen kann. Dieses Sphärengebilde muſs sogar für alle Figuren gelten, wie sich daraus ergibt, daſs durch Hinzunahme der Nebenformen der Urteile für jedes wesentliche Sphärenbild ein bestimmtes Urteil als Korrelat geschaffen ist.[1])

Da ferner Urteile, die auf ein- und derselben Koinzidenzbeziehung zwischen Umfangsteilen ihrer Glieder beruhen und nur durch die Richtung der Prädikation verschieden sind, sich durch Konversion ineinander überführen lassen, so müssen auch alle figürlichen Modi, die durch ein- und denselben Sphärenkomplex veranschaulicht werden, durch passende Umkehrung in einander übergeführt werden können.[2]) Hieraus ergibt sich das Recht, von allgemeinen Modi und demzufolge auch von allgemeinen Schluſsweisen zu reden. Diese werden nur durch die Sphärenverhältnisse charakterisiert; und die figürlichen Unterschiede kommen bei ihnen nicht in Betracht, im Gegensatz zu figürlichen Modi und figürlichen Schluſsweisen.

Wenn wir jetzt einen Schluſssatz tatsächlich aufsuchen wollen, so ist die Richtung der Prädikation in ihm schon durch die von vornherein gegebene Voraussetzung bestimmt, welches Auſsenglied Subjekt und welches Prädikat sein soll. Wir brauchen uns daher nur um den Nachweis einer Koinzidenzbeziehung zu bemühen. Hierzu haben wir aber lediglich die allgemeinen Modi, bezw. die allgemeinen Schluſsweisen aufzusuchen, was nach dem oben Ausgeführten durch Betrachtung der Sphärenverhältnisse gelingt. Da diese aber für alle vier Figuren Gültigkeit besitzen, haben wir mit ihrer Aufstellung eine allgemeine Schluſslehre geschaffen.

Es ist hiernach deutlich, daſs wir das Beweismoment in den Sphärenverhältnissen suchen und zum Zwecke der Versinnbildlichung uns der Raumanschauung bedienen, deren Ausdrücke wir auch zuweilen der gröſseren Klarheit und Präzision halber verwenden werden. Daſs die so gewonnenen Resultate

---

[1]) Siehe oben S. 12. Anm. 1.

[2]) Schon hieraus wird deutlich, daſs wenigstens die bejahenden Modi aller vier Figuren einander entsprechen und sich aufeinander rein reduzieren lassen müssen; zur Reduktion vgl. unten die Schluſsbetrachtungen.

nicht nur richtig sind, sondern auch volle Beweiskraft besitzen, wurde schon früher bemerkt.[1])

Dieser eine Grund für die Möglichkeit einer allgemeinen Schlufslehre hängt also mit der unbeschränkten Umkehrbarkeit des bejahenden Urteils aufs engste zusammen. Letztere ist aber beim verneinenden Urteil nicht gegeben. Über das Verfahren bei verneinenden Schlüssen können wir daher, ohne zu sehr ins einzelne gehen zu müssen, noch nichts Bestimmtes angeben. Indessen wird sich herausstellen, dafs bei ihnen eine generelle Behandlung zwar nicht ganz ausgeschlossen, aber doch wesentlich erschwert ist.

Ein zweites, an Wichtigkeit gegen das vorige zurücktretendes Moment, das gleichfalls zur Möglichkeit einer Allgemeinbehandlung beiträgt, liegt darin, dafs verschiedene Modi miteinander den Schlufsgedanken gemeinsam haben und sich so zu Schlufsweisen zusammenschliefsen. Es wird sich daher empfehlen, vorerst diese Schlufsweisen als die wesentlichen Formen des Schliefsens zu ermitteln; hernach wird es dann eine kleine, nicht mehr das Schlufsverfahren betreffende Arbeit sein, diese zu den einzelnen unter ihnen befafsten Modi zu spezialisieren.

Ein formeller Grund, der ferner die allgemeine Behandlung bedeutend erleichtert, beruht auf der praktischen Verwendbarkeit der benutzten Symbolisierung. Ihr wesentlichster Vorzug besteht nämlich darin, dafs sie gestattet, die oben erwähnten allgemeinen Formen des Schliefsens in jedem gewünschten Grade der Allgemeinheit durch eine Formel darzustellen, aus der sich durch blofse Spezialisierung die unter sie befafsten besonderen Formen (allgemeine Modi, figürliche Schlufsweisen und Modi) gewinnen lassen.

Durch diese Aufstellung eines formelhaften Symbolsystems hat die ganze Entwickelung einen etwas mathematisierenden Charakter erhalten. Dieser wird noch dadurch verstärkt, dafs die allgemeinen Anweisungen, die an mehreren Stellen[2]) zur rascheren Aufsuchung eines bestimmten Schlusses gegeben wurden, an eine algorithmische Methode erinnert. Dennoch aber

[1]) Siehe oben S. 11, Anm. 2.

[2]) § 24 S. 35; § 33 S. 46f; § 41 S. 54.

wird man das Verfahren dieser Arbeit wohl kaum zum sogenannten logischen Kalkül rechnen dürfen. Der Hauptnachteil dieses letzteren Verfahrens besteht darin, daſs nach eingeprägten Regeln mit Symbolen in der Weise mechanisch gerechnet wird, daſs eine Menge Zwischenstufen der eigentlichen Deduktion übersprungen werden, und auch vor allem darin, daſs man sich um die logische Grundlegung dieser Regeln sehr wenig kümmert. Ausstellungen der Art wird man hier kaum machen können. Denn jene Anweisungen, von denen die Rede war, sind lediglich als für die Praxis bequeme Folgerungen der eigentlichen logischen Deduktion beigegeben worden. Da es nämlich wohl ausgeschlossen ist, zu den 80 tatsächlich vorhandenen Modi den Schluſssatz memorieren zu wollen, wie etwa bei den 19 Aristotelisch-scholastischen Modi, so dienen jene Anweisungen dazu, im praktischen Fall zu einer beliebigen vorgelegten Prämissenkombination schnell und sicher den Schluſs zu finden. Einen integrierenden Bestandteil der eigentlichen Deduktion bilden sie nicht. Diese verläuft vielmehr ganz unabhängig von ihnen.

Allerdings trägt die eigentliche systematische Entwickelung infolge des beständig durch Formeln vermittelten Ganges vom Allgemeinen zum Besonderen wohl einen etwas schematischen Charakter. Aber um dies zu vermeiden, kann man jederzeit die allgemein gehaltene Deduktion für jeden einzelnen Modus getrennt durchführen. Damit würden jedoch die wesentlichsten Vorzüge dieser Methode verloren gehen.

Der sachliche Vorteil unseres Verfahrens besteht nämlich darin, daſs es ein einheitliches, auf innere Beziehungen gegründetes System in das Gebiet des kategorischen Schlusses hineinträgt und konsequent durchzuführen gestattet. Die Einheitlichkeit ist dadurch bedingt, daſs von der Definition des Syllogismus ausgegangen wird, und von hier aus die weitere Entwickelung in fortschreitender Spezialisierung sich durch ein analytisch-rationales Verfahren vollzieht. Nehmen wir ferner die kaum zu bezweifelnde Voraussetzung an, daſs unsere sechs Urteilsklassen alle diejenigen Verschiedenheiten zum Ausdruck bringen, die auf Grund von Umfangsverhältnissen, sofern sie auf dem Unterschied von total und partial beruhen, beim Urteil überhaupt denkbar sind; setzen wir überdies die Richtigkeit unserer Deduktion voraus: so muſs unser System alle in

der Definition des Syllogismus unter Berücksichtigung jener Unterschiede gesetzten Schlufsformen wirklich enthalten, und es kann, im Gegensatz zu den Verhältnissen in der Schullogik, keine noch fehlende Form mehr als möglich gedacht werden. Noch viel weniger kann aber, die Richtigkeit der Ableitung vorausgesetzt, eine der gefundenen Formen als überflüssig betrachtet werden. Mit anderen Worten also mufs unser Verfahren genau die mögliche Zahl der Schlufsformen zu Tage gefördert haben. In der streng folgerichtigen Entwickelung aller dieser Formen aus einer Definition heraus besteht die Einheitlichkeit des Systems.

Das Systematische des Verfahrens äufsert sich ferner darin, dafs die durch analytische Ableitung gefundenen Formen nicht isoliert nebeneinander stehen, sondern ihre Gesamtheit ein auf innere Beziehungen gegründetes System darstellt. Denn offenbar haben diejenigen Formen die meiste Verwandtschaft miteinander, die sich beim Fortschreiten der Deduktion erst am spätesten getrennt haben,[1]) so dafs man nach den Stufen der Spezifikation förmlich die Grade der Verwandtschaft bemessen kann. Durch diese verwandtschaftlichen Beziehungen wird aber für jede einzelne Form eine bestimmte Stellung im System festgelegt.

19. Wir wollen nunmehr für unsere Aufgabe einen Ausgangspunkt zu gewinnen suchen.

Es seien zufolge der Definition des Syllogismus in zwei Urteilen irgend welche prädikative Beziehungen zwischen M und A^1 sowie M und A^2 gegeben. Schon hier läfst sich sagen, dafs auf Grund der qualitativen Verschiedenheiten der Urteile drei und nur drei Fälle denkbar sind:

A) Beide Prämissen sind bejahend.
B) Eine Prämisse ist bejahend, die andere verneinend.
C) Beide Prämissen sind verneinend.

Unsere Aufgabe geht jetzt dahin, in jedem dieser drei Fälle durch Vermittelung von M die Möglichkeit oder die Notwendigkeit einer prädikativen Beziehung zwischen den Aufsengliedern und die Art derselben festzustellen.

---

[1]) Man beachte die Analogie zu der phylogenetischen Entwickelung in der Biologie.

Fassen wir nunmehr die Gegenstände nach ihrem Umfang ins Auge, so gehen an Stelle der prädikativen Beziehungen Sphärenverhältnisse in die Betrachtung ein; statt Bejahung und Verneinung treten Koinzidenz und Trennung von Sphären auf. Die vorhin festgestellten drei Fälle ergeben sich demnach in folgender Form:

A) Die Sphären beider Aufsenglieder koinzidieren in irgend einem Umfang mit der Sphäre des Mittelgliedes: bejahende Prämissen. Bei dieser Anordnung ist keinerlei Unterschied zwischen den Aufsengliedern selbst gesetzt.

B) Die Sphäre eines Aufsengliedes koinzidiert mit der Sphäre von M, die des anderen ist von dieser ausgeschlossen: eine Prämisse ist bejahend, eine verneinend. In diesem Falle ist durch die Art der Beziehung zum Mittelglied ein wesentlicher Unterschied zwischen den beiden Aufsengliedern und auch zwischen den beiden Prämissen gesetzt.

C) Die Sphären beider Aufsenglieder sind von der Sphäre des Mittelgliedes ausgeschlossen: beide Prämissen sind verneinend. Hier nimmt kein Aufsenglied eine Sonderstellung vor dem anderen ein.

Unsere Aufgabe können wir im Hinblick auf diese Verhältnisse jetzt folgendermafsen formulieren: Es ist festzustellen, unter welchen Umständen ein bestimmtes Verhältnis zwischen den beiden Aufsengliedern sich mit Notwendigkeit ergibt, und für welchen Umfang dies gilt. Nach dem Grundsatz der bejahenden und verneinenden Urteile, zweite Form,[1]) folgt aus dieser Feststellung unmittelbar die prädikative Inhaltsbeziehung.

Diese Aufgabe bedarf noch einer kurzen Erläuterung. Wir wollen daran festhalten, dafs die beiden Aufsenglieder mit eben dem Umfang (wenn auch nur zum Teil) in den Schlufssatz eingestellt werden, wie er in den Prämissen gegeben war, keinesfalls also mit einem anderen Teil der Gesamtsphäre. Diese Bestimmung ist mit Rücksicht auf diejenigen Schlüsse getroffen worden, die durch die Umkehrung des besonders verneinenden Urteils[2]) in allen Figuren noch möglich werden könnten.

---

[1]) S. oben § 10 S. 10; § 12 S. 14.
[2]) S. oben § 15 S. 19f.

Kap. II.

Schlüsse mit bejahenden Prämissen.

20. Beide Aufsenglieder stehen laut Voraussetzung zum Mittelglied in bejahender Beziehung. Wenn wir vorläufig von jedem Quantitäts- und Stellungsunterschied absehen wollen, so erhalten wir als allgemeine Form:

$$M \longleftrightarrow A^1$$
$$M \longleftrightarrow A^2.$$

Diese Formel umfafst sämtliche denkbaren Kombinationen aus bejahenden Prämissen aller vier Figuren mit Einschlufs derjenigen, die zu keinen gültigen Schlüssen führen.

Es sollen nunmehr die Bedingungen für die Notwendigkeit einer bestimmten Beziehung zwischen den beiden Aufsengliedern selbst ermittelt werden. Hierzu ergibt sich der folgende, wohl unmittelbar einleuchtende **Grundgedanke**:

> **Wenn die Sphären beider Aufsenglieder wesentlich innerhalb der Sphäre des Mittelgliedes eingeschlossen sind, so ist damit allgemein die Möglichkeit gegeben, dafs sie unter einander selbst zur Koinzidenz gelangen können.**

Ob freilich eine Notwendigkeit dazu vorliege, können wir vorläufig noch nicht wissen; dies hängt davon ab, ob sich bestimmte Bedingungen dazu angeben lassen.

Eine der erforderlichen Bedingungen allgemeiner Art können wir schon jetzt feststellen. Es ist selbstverständlich, dafs die Aufsenglieder wenigstens bezüglich des Umfangs, für den sie unter einander koinzidieren sollen, mit ein und demselben Teil der Sphäre des Mittelgliedes zusammenfallen müssen.[1])

Das ist aber auch alles, was sich allgemein sagen läfst. Die Feststellung weiterer Bedingungen mufs der genaueren Betrachtung überlassen bleiben.

21. Wird in beiden Prämissen das Mittelglied nur mit einem Teil seiner Gesamtsphäre vorgestellt, so gibt es offenbar

[1]) Diese Forderung stellt den Satz von der sog. quaternio terminorum für bejahende Schlüsse dar.

keine Möglichkeit zu entscheiden, ob die beiden mit den ver-verschiedenen Aufsengliedern koinzidierenden Umfangsteile des Mittelgliedes untereinander identisch sind oder nicht.[1]) Hier kann also die im vorhergehenden Paragraphen festgestellte notwendige Bedingung für die Möglichkeit von bejahenden Schlüssen nicht erfüllt werden. Demnach ergibt sich für die ungültigen Kombinationen von bejahenden Prämissen folgender Grundsatz:

Aus bejahenden Prämissen kann ein Schlufs nicht gezogen werden, wenn in beiden das Mittelglied nur mit einem Teil seines Umfangs vorgestellt wird.

Hiervon werden alle Kombinationen von folgender Form betroffen:

$$M_p \longleftrightarrow S$$
$$M_p \longleftrightarrow P.$$

---

22. Die notwendige Bedingung für die Möglichkeit von gültigen bejahenden Schlüssen ist zunächst rein formal dann gegeben, wenn der die Unmöglichkeit bewirkende Grund fortfällt. Demnach mufs mindestens in einer Prämisse das Mittelglied mit seinem ganzen Umfang gedacht werden. Eine weitere Überlegung zeigt aber, dafs diese Bedingung auch hinreicht. Denn wenn der ganze Umfang von M mit A^1, und auch nur ein Teil mit A^2 koinzidiert, so wird stets dieses A^2, soweit es überhaupt mit M identisch ist, notwendig mit solchen M zusammentreffen müssen, die auch mit A^1 zusammenfallen,[2]) d. h. A^2 wird für diesen Umfang selbst mit A^1 koinzidieren. Da-

---

[1]) Siehe Fig. 5. In dieser Figur ist ein einziger von den 4 speziellen Fällen zur Darstellung gelangt, die sich aus der allgemeinen Formel dieses § durch Quantifikation von S und P ergeben. Die allgemeine Form, die für jeden dieser 4 Fälle noch die 6 möglichen Urteilsformen des Schlufssatzes umfafst, konnte mit diesen 24 oder eigentlich nur 20 Einzelfällen in einer einheitlichen Zeichnung natürlich nicht zur Darstellung gebracht werden, aus demselben Grunde nicht, aus dem Berkeley die Vorstellbarkeit von abstraktallgemeinen Ideen in Abrede stellte. Hier wie in den folgenden ähnlichen Fällen mufs es vielmehr dem Leser überlassen bleiben, selbst alle Möglichkeiten zeichnerisch aufzusuchen.

[2]) S. Fig. 6 b, wo $S \equiv A^2$, $P \equiv A^1$, sowie Fig. 6 c, wo $S \equiv A^1$, $P \equiv A^2$ ist. (Das Zeichen $\equiv$ ist das mathematische Zeichen der Identität.)

mit ist aber nach dem Grundsatz der Bejahung, zweite Form,[1]) eine bejahende prädikative Beziehung zwischen den Aufsengliedern nachgewiesen.

Die Umfänge der Aufsenglieder im Schlufssatz bestimmen sich folgendermafsen: Da zwischen A^1 und A^2 Umfangsidentität entstehen soll, mufs, wenn das eine Aufsenglied A^2 nur mit einem Teil des M-umfangs koinzidiert, das andere mit dem ganzen Umfang von M zusammenfallende Aufsenglied A^1 bis auf jenen Umfang reduziert werden, für den M mit A^2 identisch ist. Das andere Aufsenglied A^1 dagegen behält seinen ursprünglichen Umfang.[2]) Letzteres geschieht mit beiden A, wenn M in beiden Prämissen total ist.[3])

Wir können demnach für die gültigen bejahenden Schlüsse folgenden Grundsatz aussprechen:

> Die notwendige, aber auch hinreichende Bedingung dafür, dafs aus bejahenden Prämissen Schlüsse, und zwar bejahende, gezogen werden können, besteht darin, dafs wenigstens in einer Prämisse das Mittelglied mit seinem ganzen Umfang gegeben sei.
> Im Schlufssatz behält ein Aufsenglied dann, und nur dann seinen ursprünglichen Umfang, wenn das andere Aufsenglied mit dem ganzen Umfang des Mittelgliedes koinzidiert; fällt dagegen das andere Aufsenglied nur mit einem Teil des Umfangs des Mittelgliedes zusammen, so wird sein eigener Umfang bis auf diesen Teil verringert.

Aus diesem Grundsatz können wir folgende drei, und nur folgende drei Fälle herauslesen[4]):

1. M ist in beiden Prämissen total.
2. M ist nur im Obersatz total.
3. M ist nur im Untersatz total.

---

[1]) S. oben § 10 S. 10.

[2]) S. Fig. 6b u. c.

[3]) S. Fig. 6a.

[4]) Diesen 3 Fällen entsprechen die Fig. 6 a, b u. c in derselben Reihenfolge.

Die folgenden Formeln stellen diese drei Fälle dar. Die Umfangsbestimmungen im Schlufssatz sind nach der im Grundsatz gegebenen Regel festgesetzt worden. Diejenigen Aufsenglieder, die auch im Schlufssatz nicht quantifiziert sind, haben ihren ursprünglichen Umfang behalten, während ein lateinisches p als Index die Umfangsverringerung andeuten soll.

1.	2.	3.
$M_t \longleftrightarrow S$	$M_p \longleftrightarrow S$	$M_t \longleftrightarrow S$
$M_t \longleftrightarrow P$	$M_t \longleftrightarrow P$	$M_p \longleftrightarrow P$
$S \quad P$	$S \quad P_p$	$S_p \quad P.$

Diese drei Formeln enthalten sämtliche 48 bejahenden Syllogismen, die durch Quantifikation von S und P und durch Fixierung ihrer funktionellen Stellung in den Prämissen gewonnen werden können.

23. Wir müssen und können nunmehr den Begriff der Schlufsweise, der oben[1]) vorerst noch unbestimmt gelassen wurde, genauer präzisieren. Dort charakterisierten wir die Schlufsweise durch einen einheitlichen Schlufsgedanken. Ein und denselben Schlufsgedanken wollen wir aber in verschiedenen Schlufsformen dann als vorliegend erachten, wenn jedes der beiden Aufsenglieder für sich in den verschiedenen Modi durch das Schlufsverfahren in derselben Weise in Bezug auf seinen Umfang beeinflufst wird, sei es, dafs es seinen ursprünglichen Umfang behält, sei es, dafs es ihn verringert. Nach dieser Bestimmung würde jede der vorhin aufgestellten drei Formeln eine Schlufsweise repräsentieren. Die erste Formel z. B. enthält alle Formen und nur solche, bei denen sowohl S als auch P unverändert in den Schlufssatz hinübertreten. Hier mufs also dasselbe Schlufsverfahren stattgefunden haben (wie § 24 im Einzelnen erläutern wird), und infolgedessen derselbe Schlufsgedanke vorliegen. Diese Formel stellt mithin eine einheitliche Schlufsweise dar, und zwar eine allgemeine Schlufsweise, sofern sie für alle Figuren gilt.

Dasselbe läfst sich von der zweiten Formel sagen, die alle Modi und nur solche enthält, bei denen S unverändert bleibt, P dagegen verringert wird; sie versinnbildlicht mithin

[1]) § 17 S. 22.

die zweite allgemeine Schlufsweise. Und ebenso stellt die dritte Formel die dritte allgemeine Schlufsweise vor, die alle Schlufsformen und nur solche umfafst, bei denen P unverändert bleibt, S dagegen in seinem Umfang verringert wird.

Es liegt nahe, in der Beschaffenheit der Prämissen selbst ein Kennzeichen zu suchen, das die Zugehörigkeit zu einer Schlufsweise unmittelbar, d. h. ohne Zuhilfenahme des Schlufssatzes, zu bestimmen gestattet. Dies mufs möglich sein, da ja der ganze Inhalt des Schlufssatzes durch das, was in den Prämissen gesetzt ist, bedingt wird.

Tatsächlich sahen wir auch das Verhalten eines Aufsengliedes von dem Mittelglied der anderen Prämisse in der Weise abhängig, dafs es seinen Umfang beibehält, wenn M dort total ist, bei partialem M in der anderen Prämisse dagegen ihn verringert. Auf Grund dessen kann man bei den vorliegenden bejahenden Schlüssen aus den blofsen Prämissen heraus ohne weiteres die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Schlufsweise ablesen. Demgemäfs würde die erste allgemeine bejahende Schlufsweise alle und nur diejenigen Formen enthalten, bei denen das Mittelglied in beiden Prämissen total —, die zweite dagegen solche und nur solche Formen, bei denen M blofs im Obersatz —, die dritte endlich solche, bei denen M lediglich im Untersatz total ist.

Diese Beschaffenheit des Mittelgliedes bietet zwar ein notwendiges, aber kein allgemein ausreichendes Charakteristikum; sie gilt als solches nur für bejahende Schlüsse. Bei verneinenden Schlüssen dagegen werden wir Beschränkungen kennen lernen.[1]) Wir werden demnach zur allgemeinen Definition der Schlufsweise uns auch weiterhin auf den Schlufsgedanken stützen müssen.

24. Die Umfangsbestimmung von § 22 gibt uns ein Mittel an die Hand, eine einfache Regel aufzustellen, durch die man für jeden einzelnen der 48 bejahenden Modi der 4 Figuren schnell und sicher den Schlufssatz finden kann.

Es soll eine Umfangsidentität zwischen A^1 und A^2 auf Grund des Umstandes festgestellt werden, dafs Sphärenteile beider mit Sphärenteilen von M identisch sind. Fassen wir

---

[1]) Vergl. unten § 32 S. 45, sowie § 40 S. 53 f.

jetzt einmal die beiden gegebenen Urteile in Hinblick auf dieses Indentitätsverhältnis als Gleichung auf;[1]) nehmen wir ferner an, dafs es sich in beiden Urteilen um identische Umfangsteile von M handelt[2]): so können wir dem Glied M der einen Prämisse mit Hilfe des ihm identischen M aus der anderen Prämisse das andere Aufsenglied substituieren und haben damit den gesuchten Schlufssatz gewonnen.

Ist das Mittelglied in beiden Prämissen total, so sind die beiden M von vornherein identisch; es kann daher ohne weiteres substituiert werden, z. B.:

$$\begin{array}{c} M_t \longleftrightarrow A^1 \\ M_t \longleftrightarrow A^2 \\ \hline A^1 \longleftrightarrow A^2 \end{array}$$

Ist dagegen das Mittelglied in einer Prämisse partial gegeben, so erfordert die Möglichkeit eines Schlusses, dafs M in der andern Prämisse total ist. In dieser können wir nun durch Subalternation[3]) eine solche Umfangsverringerung bewirken, dafs das neue M_p (und daher auch das mit ihm koinzidierende A^1_p) jetzt mit dem gegebenen M_p aus der anderen Prämisse identisch wird. Dann hindert nichts mehr, die Substitution wie im vorigen Falle vorzunehmen, z. B.:

$$\begin{array}{c} M_p \longleftrightarrow A^2 \\ M_t \longleftrightarrow A^1 \\ \hline \\ \end{array} \longrightarrow \begin{array}{c} M_p \longleftrightarrow A^2 \\ M_p \longleftrightarrow A^1_p \\ \hline A^1_p \longleftrightarrow A^2 \end{array}$$

Die gesuchte Regel lautet demnach folgendermafsen:

Aus einer gültigen bejahenden Prämissenkombination (bei der also mindestens in einer Prämisse M total ist) findet man den Schlufssatz, indem man für den Fall, dafs M in beiden Prämissen total ist, dem M der einen Prämisse das A der anderen Prämisse

---

[1]) Natürlich soll damit nicht gesagt sein, dafs die dem bejahenden Urteil anhaftende Fähigkeit, als Gleichung geformt zu werden, ursprünglich sei und sein Wesen ausmache.

[2]) Man bemerkt, dafs sich hier rein diskursiv dieselbe Forderung einstellt, die sich in § 20 S. 30, anschaulich ergab.

[3]) Vergl. oben § 16 S. 20.

substituiert. Im andern Falle bewirkt man in der Prämisse, die als einzige M total enthält, durch Subalternation eine Umfangsverringerung, bis die Umfangsteile von M in beiden Prämissen identisch sind, und substituiert sodann.

Beispiele:

$$
\begin{array}{c}
M\ a\ S \\
M\ a\ P \\
\hline
\text{(Darapti)}
\end{array}
\quad \xrightarrow{\quad} \text{oder} \quad
\begin{array}{c}
M_t \quad S_p \\
M_t \quad P_p \\
\hline
\downarrow S_p \quad P_p \\
S\ i\ P \\
\hline\hline
\end{array}
\quad \text{(direkte Substitution nach der ersten Art)}
$$

$$
\begin{array}{c}
M\ a\ S \\
M\ i\ P \\
\hline
\text{(Disamis)}
\end{array}
\quad \xrightarrow{\quad} \text{oder} \quad
\begin{array}{c}
M_t \quad S_p \\
M_p \quad P_p \\
\hline
\end{array}
\quad \xrightarrow{\quad} \text{gibt subalterniert} \quad
\begin{array}{c}
M_p \quad S_{pp} \\
M_p \quad P_p \\
\hline
\downarrow S_{pp} \quad P_p \\
S\ i\ P \\
\hline\hline
\end{array}
$$

(nach der zweiten Art)

Man mufs allerdings die vorgelegte Form in die hier benutzten Symbole kleiden, kann dann aber den Schlufs fast unmittelbar ablesen.[1])

Kap. III.

Schlüsse mit einer verneinenden Prämisse.

25. Das allgemeine Schema von Kombinationen mit nur einer verneinenden Prämisse gewinnt hier folgendes Aussehen:

$$
\begin{array}{c}
M \longleftrightarrow A^1 \\
M \underset{\vee}{\longleftrightarrow} A^2. \\
\hline
\end{array}
$$

Hierunter sind alle denkbaren Kombinationen mit einer bejahenden und nur einer verneinenden Prämisse in sämtlichen vier Figuren befafst.

[1]) Es kommt überhaupt auf dasselbe hinaus, geht aber viel schneller, wenn man einfach die Umfangsbestimmung aus dem Grundsatz des § 22 verwendet. Die Regel soll nur dazu dienen, diese Bestimmung schnell wiederzufinden, falls sie nicht gegenwärtig sein sollte.

Es gilt nunmehr, die Bedingungen aufzusuchen, unter denen zwischen den beiden Aufsengliedern eine bestimmte Beziehung als notwendig geschlossen werden kann, und festzustellen, welcher Art diese ist.

Da die Grenzlinie der M-Sphäre alle innerhalb dieser Sphäre liegenden Gegenstände von den aufserhalb liegenden trennt, so bewirkt sie dadurch auch eine Trennung der innerhalb liegenden A^1 von den aufserhalb liegenden A^2 und umgekehrt. Hieraus fliefst folgender Grundgedanke:

> Wenn ein Aufsenglied zur Sphäre eines Mittelgliedes gehört, das andere aber aufserhalb dieser Sphäre liegt, so läfst sich allgemein die Möglichkeit eines Ausschlusses zwischen den Aufsengliedern selbst behaupten.

Ob freilich diese Möglichkeit zur Notwendigkeit werden kann, hängt davon ab, ob sich hinreichende bestimmte Bedingungen dafür angeben lassen. Diese Frage ist jetzt weiter zu untersuchen.

26. Da der Schlufssatz, dessen Möglichkeit oben festgestellt wurde, verneinend sein soll, mufs er der formalen Bedingung für gültige verneinende Urteile überhaupt genügen, dafs das Prädikat als total bestimmt ist. Es gibt aber keine Möglichkeit in der deduktiven Logik, einen vorher nicht total gedachten Gegenstand in seinem Umfang irgendwie zu erweitern;[1]) P mufs also auch schon in seiner Prämisse total gewesen sein. Wir können daher schon eine notwendige und für alle verneinende Schlüsse gültige Bedingung formulieren:

> Verneinende Schlüsse sind unmöglich, wenn das Prädikat des Schlufssatzes in seiner Prämisse nur partial gegeben ist.

Diese Bedingung hat sich allein schon aus den Eigenschaften des Urteils, ohne irgend welche Schlufsbetrachtungen, ergeben. Wir könnten durch ihre Benutzung die Deduktion an einigen Stellen etwas abkürzen; wir würden dann aber ihren streng analytischen Gang durch die Einführung eines

---

[1]) Siehe oben § 16 S. 21: Folgerungen ad subalternantem.

fremden Momentes stören und so ihre methodische Einheit gefährden. Deswegen wird es vorteilhafter sein, uns lediglich auf die Betrachtung von anschaulichen Sphärenverhältnissen zu stützen. Die oben genannte Bedingung wird sich dann, da sie notwendig ist, in der Deduktion an passender Stelle von selbst einfinden müssen.

Trotzdem haben wir ihrer hier Erwähnung getan, einmal weil sie die einzige für die verneinenden Schlüsse allgemein geltende Forderung enthält, sodann weil sie in praktischen Fällen ein brauchbares Kriterium für die Beurteilung der Ungültigkeit einer Prämissenkombination darbietet.

27. Wir sahen bei der Erläuterung der Methode[1]) die Möglichkeit einer allgemeinen Behandlung darin begründet, dafs man beim bejahenden Urteil zur Bestimmung des blofsen Sphärenverhältnisses die Richtung der Prädikation vernachlässigen konnte, womit auch die unbeschränkte Konversionsfähigkeit des bejahenden Urteils zusammenhängt. Da aber diese Voraussetzungen beim verneinenden Urteil nicht gegeben sind, wird die darauf beruhende allgemeine Betrachtungsweise hier nicht ohne weiteres anwendbar sein können.

Über diese Frage werden wir zur Klarheit gelangen, wenn wir uns der bei der allgemeinen Übersicht[2]) gemachten Bemerkung erinnern, dafs hier durch die Art der prädikativen Beziehung ein wesentlicher Unterschied zwischen den beiden Aufsengliedern gesetzt ist. Es ist von vornherein zu vermuten, dafs dieser seine Wirkung auch auf die Ableitung äufsern werde.

In der Tat nehmen wir einmal an, es hätte sich aus dem zu Anfang dieses Paragraphen gegebenen Schema auf irgend eine Weise der Schlufs $A^1 \vee A^2$ ergeben, so wäre für den Fall, dafs $A^1 = S$, $A^2 = P$ sei, mit andern Worten, dafs der Obersatz die verneinende Prämisse gewesen wäre, das Problem gelöst.

Wäre dagegen die verneinte Prämisse der Untersatz gewesen, d. h. wäre $A^1 = P$, $A^2 = S$, so hätte, da ja die Bedeutung der Zeichen am Schlufsverfahren nichts ändert, dieses

---

[1]) § 18 S. 24 f.

[2]) § 19 S. 29.

jetzt den Schlufs ergeben: P $\vee$ S. Da aber nicht dieses Urteil, sondern S $\vee$ P als Schlufs verlangt war, so müfste hier noch eine Umkehrung vorgenommen werden. Diese ist jedoch, wie wir wissen, beim verneinenden Urteil allgemein nicht zulässig. Damit ergibt sich hier die Notwendigkeit, für beide Fälle eine gesonderte Betrachtung eintreten zu lassen.

28. Zuvor wollen wir aber noch die Gelegenheit benutzen, um kurz in eine andere Frage Klarheit zu bringen. Wir haben oben[1]) die drei möglichen Fälle festgestellt, unter denen allein zweigliedrige Prämissenkomplexe denkbar sind. Wenn wir von dem dritten Fall der Kombination von nur verneinenden Prämissen absehen, der, wie sich zeigen wird,[2]) zu Schlüssen unbrauchbar ist, so bleiben nur noch die beiden Fälle übrig, dafs entweder beide Prämissen bejahend (Abteil. A) oder dafs eine von beiden verneinend ist (Abteil. B). Für beide hatten wir je einen Grundgedanken aufgestellt, aufser denen keine weiteren denkbar sind.

Der erste[3]) lautet:

> 1. Wenn die Sphären beider Aufsenglieder wesentlich innerhalb der Sphäre des Mittelgliedes eingeschlossen sind, so ist damit allgemein die Möglichkeit gegeben, dafs sie unter einander selbst zur Koinzidenz gelangen können.

Den zweiten[4]) wollen wir für die beiden im vorigen Paragraphen begründeten Unterfälle spezialisieren. Dann erhalten wir für Syllogismen mit verneinendem Obersatz:

> 2. Wenn das Unterglied wesentlich in der Sphäre des Mittelgliedes eingeschlossen ist, zwischen den Sphären des Mittelgliedes und des Obergliedes dagegen wesentlich ein Ausschlufs besteht, so ist es allgemein möglich, dafs auch das Unterglied von der Sphäre des Obergliedes ausgeschlossen ist.

---

[1]) § 19 S. 28 f.

[2]) S. unter § 45 S. 57.

[3]) § 20 S. 30.

[4]) § 25 S. 37.

Ebenso ergibt sich für den zweiten Unterfall des verneinenden Untersatzes:

> 3. Wenn zwischen den Sphären des Untergliedes und des Mittelgliedes wesentlich eine Trennung stattfindet, das Oberglied aber in der Sphäre des Mittelgliedes enthalten ist, so ist es im allgemeinen möglich, dafs auch das Unterglied vom Oberglied ausgeschlossen ist.

Nach der Art der Entwickelung ist offenbar, dafs es aufser diesen dreien keine weiteren Grundgedanken des Schliefsens mehr geben kann. Nun stellen sie aber ganz unverkennbar unsere früher[1]) bereits aufgestellten Grundsätze des mittelbaren Urteilens oder natürlichen Schliefsens dar, wie sie sich im Kleide von Umfangsbetrachtungen in vorläufig noch allgemeiner Form repräsentieren. Damit ist der Beweis geliefert, dafs es aufser diesen drei Grundsätzen keine weiteren mehr geben könne.[2])

Kap. IV.

Schlüsse mit verneinendem Obersatz.

29. Das allgemeine Schema hat hier folgende Gestalt:

$$M \longleftrightarrow S$$
$$M \underset{V}{\longleftrightarrow} P$$

Der zu Grunde liegende Gedanke lautet in der Formulierung (2) des vorigen Paragraphen:

> Wenn das Unterglied S wesentlich in der Sphäre des Mittelgliedes M eingeschlossen ist, dagegen zwischen den Sphären des Mittelgliedes M und des Obergliedes P wesentlich ein Ausschlufs besteht, so ist es allgemein möglich, dafs auch das Subjekt S von der Sphäre des Prädikates P ausgeschlossen ist.

---

[1]) § 7 S. 5.

[2]) Vergl. § 8 S. 6.

Vorausgesetzt ist hierbei, wie eben bereits betont wurde, dafs es gelingen werde, bestimmte Bedingungen hierfür anzugeben — eine Aufgabe, der wir uns jetzt unterziehen wollen.

Der angeführte Grundgedanke enthält zwei Voraussetzungen, die wir unter Rücksichtnahme auf das Ziel in der folgenden Weise schon genauer präzisieren können:

1. Es mufs Sicherheit darüber vorliegen, dafs überhaupt wenigstens ein Teil der M-sphäre von P frei ist. Hier ist also nicht mehr von einem Ausschlufs überhaupt zwischen M und P die Rede. Diese Bedingung ist wichtiger als die entsprechende Forderung, dafs wenigstens ein Teil der M-sphäre mit S koinzidiere. Diese letztgenannte Bedingung wird nämlich durch einen bejahenden Untersatz stets erfüllt; jener dagegen ist auch bei verneinendem Obersatz noch nicht ohne weiteres Genüge geleistet.

2. Ist die erste Bedingung erfüllt, so mufs weiterhin feststehen, dafs gerade der laut (1) von P freie Teil der M-sphäre auch derjenige Teil sei, der nach der Aussage des Untersatzes mit S koinzidiert.[1])

Suchen wir jetzt die Bedingungen festzustellen, unter denen diese Voraussetzungen eintreten können.

Die erste Forderung, dafs wenigstens ein Teil der M-sphäre von P frei sei, ist von vornherein erfüllt, wenn im Obersatz M als Subjekt gegeben ist; P ist hierbei total. Stellt dagegen P das Subjekt dar, so ist damit zwar das Freisein eines Teils der P-sphäre von M gesetzt — womit für den speziellen Fall, dafs der Obersatz allgemein lautete, auch umgekehrt das Freisein der ganzen M-sphäre von P gesichert ist. Gilt aber der verneinende Obersatz nur partikulär, so ist eine Umkehrung nicht möglich, und es ist nichts darüber festzustellen, ob auch nur der geringste Teil der M-sphäre von P frei ist.[2]) Dieser Fall unterscheidet sich von den vorhin genannten allgemein dadurch,

---

[1]) Diese Forderung entspricht einigermafsen der allgemeinen Bedingung bei bejahenden Schlüssen § 20. Sie stellt den Satz von der quaternio terminorum für Syllogismen mit verneinenden Obersätzen dar.

[2]) Siehe Fig. 8, wo ein Teil der M-sphäre von P frei ist.

dafs P partial gegeben ist.[1]) Ein gültiger Schlufs kann demnach hierbei nicht möglich sein.

Zur zweiten Voraussetzung ist folgendes zu bemerken: Eine Gewifsheit darüber, dafs gerade die M, die S sind, mit den von P freien M identisch seien, kann nicht bestehen, solange M in beiden Prämissen partial gegegen ist.[2])

30. Als Folge dieser Betrachtung können wir jetzt für die ungültigen Kombinationen mit verneinendem Obersatz den Grundsatz aufstellen:

> Bei verneinendem Obersatz können Schlüsse nicht gezogen werden:
> 1. wenn P im Obersatz partial gedacht ist, oder
> 2. wenn M in beiden Prämissen partial gedacht ist.

Dieser Satz betrifft alle Kombinationen der beiden Formen

1.	2.
$M \longleftrightarrow S$	$M_p \longleftrightarrow S$
$P_p \vee M$	$M_p \vee P$
(2. u. 4. Fig.)	(1. u. 3. Fig.)

In diesen Formeln ist bereits eine weitere Überlegung zum Ausdruck gekommen, die oben noch nicht angestellt war. In beiden Fällen handelt es sich darum, dafs ein Glied des verneinenden Obersatzes partial sei. Beim verneinenden Urteil kann dies aber nicht das Prädikat betreffen; beide Male mufs also das hier in Betracht kommende Glied, nämlich P_p und M_p, als Subjekt stehen. Dem ist in den Formeln schon durch entsprechende Stellung und Weglassung des Doppelpfeiles Rechnung getragen worden.

Dadurch ist aber gleichzeitig eine bestimmte Voraussetzung über die Figurenzugehörigkeit gemacht werden. Die erste Formel kann nämlich nur auf die 2. und 4. Figur, die andere dagegen nur auf die 1. und 3. Figur Anwendung finden.

31. Sind die beiden aufgestellten Bedingungen erfüllt,

---

[1]) Man bemerkt hier, dafs sich der allgemeine Satz aus § 26 S. 37 durch das Schlufsverfahren von selbst ergibt.

[2]) Man vergleiche die entsprechende Forderung für bejahende Schlüsse § 21 u. 22. Siehe übrigens Fig. 7.

d. h. ist durch die Beachtung von (1) notwendig gemacht, daſs wenigstens ein Teil der M-sphäre von P frei ist, ist ferner zugleich in Folge der Erfüllung von (2) Sicherheit darüber gegeben, daſs dieser von P freie Teil der M-sphäre mit wenigstens einem Teil der S-sphäre zusammenfällt, so muſs gerade für diesen Umfang S notwendig von P ausgeschlossen werden.

Es ist jetzt noch die Gröſse dieses Teils der S-sphäre, also der Umfang von S im Schluſssatz, zu bestimmen. Dies Verfahren ist dem entsprechenden Verfahren, das wir bei bejahenden Schlüssen[1]) beobachteten, durchaus analog.

Ist die ganze M-sphäre von P frei, ist M also im Obersatz total gedacht[2]), so ist stets derjenige Umfang der S-sphäre, der mit M koinzidiert, von dem ganz auſserhalb der M-sphäre liegenden P ausgeschlossen.[3]) Wenn also M im Obersatz total ist, behält S seinen ursprünglichen Umfang auch im Schluſssatz.[4])

Ist dagegen nur ein Teil der M-sphäre von P ausgeschlossen, M also im Obersatz als partial vorausgesetzt,[5]) so ist auch gerade der mit diesem Teil koinzidierende Teil der S-sphäre von P ausgeschlossen; S, das nach dem Untersatz die ganze M-sphäre besetzt hatte, muſs mithin jetzt seinen Umfang bis auf diesen Teil verringern. Wenn demnach M im Obersatz als partial vorausgesetzt war, verringert S seinen Umfang bis auf jenen Teil der M-sphäre, der von P frei ist.[6])

Man wird die Ähnlichkeit dieses Verhaltens mit dem der bejahenden Syllogismen bemerkt haben: auch dort hing der

---

[1]) Vgl. § 22 S. 32.

[2]) Nach dem vorhergehenden ist dies bei den gültigen Kombinationen der 2. und 4. Fig. immer der Fall; in der 1. und 3. Fig. dagegen nur dann, wenn das eine, laut Bedingung (2) als total vorausgesetzte M im Obersatz steht.

[3]) Es ist hierbei also gleichgültig, ob dieser Teil der S-sphäre mit dem ganzen oder nur mit einem Teil des Umfangs von M koinzidiert, ob also M im Untersatz total oder partial bestimmt ist.

[4]) Siehe Fig. 9a.

[5]) Dies kann nach dem vorhergehenden nur in der 1. und 3. Fig. eintreten, wobei dann auch S notwendigerweise mit der ganzen M-sphäre koinzidieren muſs, um eine schluſsfähige Prämissenkombination zu ermöglichen.

[6]) Siehe Fig. 9b.

Umfang eines Aufsengliedes im Schlufssatz von der Beschaffenheit des Mittelgliedes in der anderen Prämisse ab. Die Analogie ist indessen keine vollkommene. Denn hier unterscheiden wir nur zwei Fälle, gegen drei dort, und zwar entsprechen unsere beiden Fälle dem ersten und dritten dort. Der zweite Fall bei den bejahenden Schlüssen hat hier kein Gegenstück, denn in ihm wird das Oberglied in seinem Umfang verringert; dies kann hier nicht eintreten, da P im Schlufssatz stets total sein mufs.

Die gewonnenen Ergebnisse können wir nunmehr zu einem Grundsatz zusammenfassen:

> Die notwendige, aber auch hinreichende Bedingung dazu, dafs bei verneinendem Obersatz Schlüsse, und zwar verneinende, gezogen werden können, besteht darin, dafs das Mittelglied wenigstens in einer Prämisse, sowie, dafs das Oberglied in seinem ganzen Umfang vorgestellt werde.
>
> Im Schlufssatz wird das Unterglied dann, und nur dann mit seinem ursprünglichen Umfang vom Oberglied ausgeschlossen, wenn der ganze Umfang des Mittelgliedes vom Oberglied ausgeschlossen war; ist dagegen das Mittelglied nur mit einem Teil seines Umfanges vom Oberglied ausgeschlossen, so verringert das Unterglied seinen Umfang bis auf diesen Teil.

Aus diesem Grundsatz ergeben sich die folgenden beiden, und nur diese beiden Formeln:

$$\begin{array}{c}1.\\ \begin{array}{ccc} M & \longleftrightarrow & S \\ M_t & \overset{\longleftrightarrow}{\vee} & P_t \\ \hline S & \vee & P \end{array}\\ \text{(alle Fig.)}\end{array} \qquad\qquad \begin{array}{c}2.\\ \begin{array}{ccc} M_t & \longleftrightarrow & S \\ M_p & \vee & P \\ \hline S_p & \vee & P \end{array}\\ \text{(1. u. 3. Fig.)}\end{array}$$

Hier ist bei der zweiten Formel durch Weglassung des Doppelpfeiles im Obersatz bereits zum Ausdruck gebracht worden, dafs sie nur für die 1. und 3. Fig. Bedeutung hat. In den beiden anderen Figuren ist sie unmöglich, da M_p mit

seinem partiellen Umfang nicht Prädikat eines verneinenden Urteils sein kann.

In der ersten Formel dagegen, die für alle vier Figuren Bedeutung hat, sollte durch die totale Quantifikation von P, die nur in der 2. und 4. Figur eine ausschliefsende Wirkung äufsern kann, die Bedingung (1) zum Ausdruck gebracht werden.

32. Es ist nach dem früher[1]) Gesagten klar, dafs jede der beiden Formeln eine Schlufsweise darstellen mufs. Denn in der ersten sind alle und nur solche Schlufsformen enthalten, bei denen der Umfang von S nicht verändert wird, die also demselben Schlufsgedanken unterliegen. Ebenso setzt sich die andere Formel aus allen solchen und nur solchen Schlufsformen zusammen, bei denen S seinen Umfang verringert, worin sich wiederum derselbe Schlufsgedanke äufsert. Das Verhalten von P kann hier nicht in Betracht kommen, da sein Umfang total und unveränderlich ist.

An diesem Punkt wird auch der Grund zu dem an derselben Stelle Gesagten deutlich, dafs man die Beschaffenheit von M in den Prämissen nicht allgemein zur Definition der Schlufsweise oder des Schlufsgedankens benutzen könne. Zwar hängt auch hier das Verhalten des S von der Beschaffenheit des M in der anderen Prämisse (Obersatz) ab, so dafs umgekehrt aus dem gegebenen Verhalten von S erschlossen werden kann, welchen Umfang M im Obersatz besessen haben mufs.

Aber in Bezug auf P ist eine solche Abhängigkeitsbeziehung nicht vorhanden; denn der Umfang von P bleibt konstant, nämlich total. Trotzdem aber kann M im Untersatz variieren und partial oder total sein. Hier würde man also, wollte man die Beschaffenheit von M im Untersatz zu Grunde legen, zwei Schlufsweisen aufstellen, die durch das Verhalten von P — und nur dieses kann mafsgebend sein — nicht sanktioniert würden, die somit nicht zu Recht beständen.

Wir können hiernach behaupten, dafs dann und nur dann, wenn Aufsenglieder aus bejahenden Prämissen in Betracht kommen, der Schlufsgedanke, und also die Zugehörigkeit zu einer Schlufsweise, aus der Beschaffenheit des Mittelgliedes

---

[1]) § 23 S. 33.

der anderen Prämisse sich bestimmen läſst. Diese Erklärung schlieſst auch den früher behandelten Fall von nur bejahenden Prämissen ein und wird auch, wie wir vorweg bemerken wollen, durch die Verhältnisse bei den Schluſsformen mit verneinendem Untersatz nicht umgestoſsen.[1])

Das uns hier interessierende praktische Ergebnis dieser Auseinandersetzung besteht darin, daſs man bei gültigen Prämissenkomplexen mit verneinendem Obersatz die Schluſsweise tatsächlich schon aus dem Umfang von M im Obersatz bestimmen kann, dergestalt, daſs bei totalem M die erste Schluſsweise, bei partialem M aber die zweite Schluſsweise vorliegt.

33. Es ist nicht schwer, wie bei bejahenden Syllogismen[2]), so auch hier eine praktische Regel aufzustellen, um in jedem einzelnen Fall schnell den Schluſssatz zu finden.

Zunächst ist festzustellen, ob die beiden für die Schluſsfähigkeit entscheidenden Voraussetzungen erfüllt sind, nämlich die für verneinende Schlüsse allgemein geltende Bedingung, daſs P total sei, ferner (in der 1. und 3. Fig.) die auch für bejahende Schlüsse geltende Bedingung, daſs M wenigstens in einer Prämisse total gegeben sei.

Das praktische Verfahren zum Aufsuchen des Schluſssatzes beruht ebenso wie früher bei den bejahenden Syllogismen auf Substitution, doch liegen hier die Verhältnisse infolge des Eintritts eines verneinenden Urteils in die Prämissen etwas komplizierter.

Gegeben sind, wenn wir das Problem vom mathematischen Standpunkt aus betrachten, eine Gleichung und eine Ungleichung. Das Ergebnis kann nur eine Ungleichung sein, von der Form S $\vee$ P. Festzustellen bleibt hier noch der Umfang von S.

Es ist nun nicht unbedingt erforderlich, erleichtert aber das Verfahren, wenn man die Prämissen durch passende Konversion so umformt, daſs S und P schon die Stellung von Subjekt und Prädikat einnehmen, also wie in der 1. Figur. Falls es sich um schluſsfähige Prämissenkomplexe handelt, ist das immer möglich; andernfalls ist die Kombination ungültig.

---

[1]) Vgl. unten § 40 S. 54.

[2]) Vgl. § 24 S. 34 f.

Den Schlufs gewinnt man sodann, wenn man dem M der einen Prämisse vermöge der in der anderen Prämisse gegebenen Beziehung das andere Aufsenglied substituiert, was die Umfangsidentität von M in beiden Prämissen zur Voraussetzung hat.[1] Nötigenfalls hat man daher durch Subalternation derjenigen Prämisse, in der allein M total ist, diese Identität herzustellen. Dabei ist indessen zu beachten, dafs beim verneinenden Urteil lediglich das Subjekt, hier also M, von der Subalternation betroffen wird.[2]

Nach dieser Regel läfst sich schnell und sicher in jedem vorgelegten Fall der Schlufs finden; noch schneller natürlich, wenn man einfach die oben im Grundsatz gegebene Umfangsbestimmung benutzt, die auch bei diesem Verfahren sich als das Endergebnis einstellt.

Einige Beispiele mögen das Gesagte verdeutlichen:

$$\text{1.}\quad \begin{array}{c} \text{M a S} \\ \text{P e M} \\ \hline \text{(fesapo)} \end{array} \longrightarrow \text{oder} \begin{array}{c} M_t \quad S_p \\ P_t \vee M \\ \hline \end{array} \longrightarrow \text{konvertieren} \begin{array}{c} S_p \quad M_t \\ M_t \vee P \\ \hline S_p \vee P \downarrow \\ \text{oder S o P.} \end{array}$$

Hier konnte, da in beiden Prämissen M total ist, direkt substituiert werden. Anders im folgenden Beispiele:

$$\text{2.}\quad \begin{array}{c} \text{M a S} \\ \text{M o P} \\ \hline \text{(bocardo)} \end{array} \longrightarrow \text{oder} \begin{array}{c} M_t \quad S_p \\ M_p \vee P \\ \hline \end{array} \longrightarrow \text{subalternieren} \begin{array}{c} M_p \quad S_{pp} \\ M_p \vee P \\ \hline S_{pp} \vee P \downarrow \\ \text{oder S o P.} \end{array}$$

Die einzelnen Schritte sind also folgende:

1. Aufstellen der Formel mit Indices.
2. event. Reduzieren auf die 1. Fig.
3. event. Subalternieren.
4. Substitution und Aufstellen des Schlufssatzes. Hiervon können (2) und (3) bei einiger Übung vernachlässigt werden; notwendig sind nur (1) und (4).

---

[1] Satz von der quaternio terminorum!

[2] Vgl. oben § 16 S. 21.

34. In dem bisherigen Inhalte dieses Kapitels zeigte sich schon, dafs die Syllogismen mit verneinendem Obersatz in zwei Gruppen zerfallen, von denen die eine der 1. und 3. Fig., die andere der 2. und 4. Fig. entspricht. Der Gruppencharakter ist bedingt und schon äufserlich gekennzeichnet durch die Beschaffenheit des Obersatzes, und zwar ist die spezifische Verschiedenheit der Gruppen gegeneinander darauf zurückzuführen, dafs die Glieder im verneinenden Obersatz in beiden Gruppen eine verschiedene Stellung einnehmen, während diese bei allen Syllogismen jeder Gruppe selbst gleich ist.

Innerhalb der einzelnen Gruppen sind zwar wiederum durch die Stellung der beiden Glieder im Untersatz Verschiedenheiten gegeben, durch die sie in Figuren getrennt werden. Aber da der Untersatz bejahend lautete, Stellungsunterschiede beim bejahenden Urteil aber, wie wir sahen,[1] für die Ableitung unerheblich sind, so haben die Syllogismen jeder einzelnen Gruppe unter sich in Bezug auf die Deduktion einen ziemlich einheitlichen Charakter.

Es dürfte sich infolgedessen empfehlen, die oben gewonnenen allgemeinen Resultate noch nicht direkt auf die einzelnen Figuren anzuwenden, sondern sie zuvor auf die beiden Gruppen zu spezialisieren.

35. Aus § 30 S. 42 folgt daher für die erste Gruppe:

In der 1. und 3. Figur können bei verneinendem Obersatz Schlüsse nicht gezogen werden, wenn das Mittelglied in beiden Prämissen nur mit einem Teil seines Gesamtumfanges gedacht wird.

Hierzu gehört die dort bereits gegebene zweite Formel[2]):

$$\begin{array}{l} M_p \longleftrightarrow S \\ M_p \ \vee \ P. \\ \hline \end{array}$$

Ferner lautet der Grundsatz der gültigen Urteile[3]):

Die notwendige, aber auch hinreichende Bedingung dafür, dafs in der 1. und 3. Figur

---

[1]) Vgl. oben § 18.

[2]) Siehe Fig. 7. Zwar sind einige M (schwarz schraffiert) nicht P, aber trotzdem sind alle S : P, also ein Ausschlufs nicht notwendig.

[3]) § 31 S. 44.

bei verneinendem Obersatz Schlüsse, und zwar verneinende, gezogen werden können, besteht darin, daſs wenigstens in einer Prämisse das Mittelglied in seinem ganzen Umfang vorgestellt werde.

Ist der ganze Umfang des Mittelgliedes vom Oberglied ausgeschlossen, so wird auch das Unterglied mit demjenigen Umfang, für den es mit dem Mittelglied zusammenfällt, vom Oberglied ausgeschlossen; gilt dagegen der Ausschluſs nur für einen Teil des Mittelgliedumfanges, so muſs der ursprünglich gegebene Umfang des Untergliedes bis auf diesen Teil verringert werden.

Die beiden in diesem Grundsatz enthaltenen Schluſsweisen werden durch folgende Formeln dargestellt, die den beiden früher gegebenen Formeln entsprechen[1]:

1.

$$\begin{array}{ccc} M & \longleftrightarrow & S \\ M_t & \vee & P \\ \hline S & \vee & P \end{array}$$

2.

$$\begin{array}{ccc} M_t & \longleftrightarrow & S \\ M_p & \vee & P \\ \hline S_p & \vee & P. \end{array}$$

36. Für die zweite Gruppe folgt aus § 30:

In der 2. und 4. Figur können Schlüsse aus besonders verneinendem Obersatz nicht gezogen werden.

Dies betrifft Kombinationen von der Form[2]:

$$\begin{array}{ccc} M & \longleftrightarrow & S \\ P_p & \vee & M \\ \hline \end{array}$$

Dies stellt die erste der an angeführter Stelle gegebenen Formeln dar.

---

[1]) Vgl. Fig. 9.

[2]) Siehe Fig. 8. Zwar sind einige P (blau schraffiert) nicht M, aber trotzdem sind alle S : P.

Der Grundsatz von § 31 für die gültigen Kombinationen lautet dagegen hier speziell:

Die notwendige, aber auch hinreichende Bedingung dafür, dafs in der 2. und 4. Figur bei verneinendem Obersatz Schlüsse, und zwar verneinende, gezogen werden können, besteht darin, dafs der Obersatz allgemein verneinend ist.

Das Unterglied wird mit seinem ursprünglichen Umfang vom Oberglied ausgeschlossen.

Hierzu gehört eine einzige Schlufsweise:[1])

$$\begin{array}{ccc} M & \longleftrightarrow & S \\ P_t & \vee & M \\ \hline S & \vee & P \end{array}$$

Kap. V.

Schlüsse mit verneinendem Untersatz.

37. Das allgemeine Schema von Prämissenkombinationen mit verneinendem Untersatz hat folgende Form:

$$\begin{array}{ccc} M & \overset{\longleftrightarrow}{\vee} & S \\ M & \longleftrightarrow & P \\ \hline & & \end{array}$$

Der Grundgedanke der Schlüsse dieser Art lautete[2]:)

Wenn zwischen den Sphären des Untergliedes und des Mittelgliedes wesentlich ein Ausschlufs besteht, die Sphäre des Obergliedes aber wesentlich innerhalb der des Mittelgliedes liegt, so ist ganz allgemein auch ein Ausschlufs des Untergliedes von der Sphäre des Obergliedes möglich.

Die beiden Voraussetzungen aus dem angeführten Grundsatze können wir, wenn wir das Ziel genauer ins Auge fassen, in der folgenden Weise bestimmter präzisieren:

---

[1]) Siehe Fig. 9 a.

[2]) § 28 S. 40.

Es mufs Sicherheit darüber vorliegen:

1. dafs überhaupt wenigstens ein Teil der S-Sphäre aufserhalb der M-Sphäre liegt; denn es leuchtet ein, dafs anderenfalls die Grenze der M-Sphäre ihre Aufgabe der Trennung der S von den P nicht vollziehen kann;

2. dafs P gänzlich innerhalb der M-Sphäre liege. Denn wenn auch nur ein Teil der P-Sphäre aufserhalb des M-Umfanges läge, so liefse sich über das Verhältnis der S, die gleichfalls im wesentlichen aufserhalb M liegen, zu diesem P nichts aussagen.[1] Es läge dann im Prinzip derselbe Fall vor wie bei zwei verneinenden Urteilen.[2]

Die erste Bedingung bleibt noch genauer zu bestimmen. Lautet der verneinende Obersatz: S $\vee$ M, so ist sie ohne weiteres erfüllt; hierbei ist übrigens M total. Durch die Angabe dagegen: M $\vee$ S, ist nur für den Fall, dafs M gleichfalls total ist, das Freisein der S-Sphäre von M gesichert; nicht aber in dem Fall, dafs M partial ist.[3] Seinen Grund

---

[1]) Siehe Fig. 10, sowie Fig. 12 a u. c. In allen drei Figuren ist unter den gewählten Bedingungen kein Ausschlufs zwischen S und P gesetzt.

[2]) Es ist zu beachten, dafs der Satz von der quaternio terminorum hier sich nicht von selbst ergibt und überhaupt auch keine rechte Anwendung findet, wenn man ihn als von anderer Seite her gegeben betrachtet. Denn nehmen wir einmal an, es sei festgestellt, dafs wenigstens einige S nicht M seien, so hat die weitere Bestimmung, dafs dieselben M wohl P seien, schon an sich keinen rechten Sinn. Denn im ersten Fall ist nicht von diesen oder jenen M die Rede, sondern von M überhaupt; es gibt also keine anderen M mehr, die durch den Satz von der quaternio terminorum ausgeschlossen werden könnten. Weiterhin aber hat diese Bestimmung auch keine Wirkung. Denn wenn tatsächlich dieselben M, die nicht S sind, P wären, so ist damit durchaus nicht gesagt, dafs auch nur einige S nicht P wären, da ja aufserhalb M auch noch P sein können, über deren Verhalten zu S nichts auszumachen ist.

Höchstens liefse sich der gewünschte Schlufs gewinnen, wenn auch noch die Bedingung (2) hinzukommt, wenn also Sicherheit vorliegt, dafs nur M : P sein können (wie ja auch der Grundsatz (3) des natürlichen Schliefsens [§ 7 S. 5] verlangt).

Dann aber ist das Postulat der quaternio terminorum ganz überflüssig gemacht. Denn wenn gewifs ist, dafs es S gibt, die nicht P sind, dafs aber ferner nur M : P sein können, so ist ohne weiteres klar, dafs jene S nicht P sein können. Der Satz von der quaternio terminorum kann somit hier keine Rolle spielen.

[3]) Siehe Fig. 12 a u. b.

hat dies, wie bekannt, darin, dafs das besonders verneinende Urteil nicht umkehrbar ist.

38. Wir können hiernach für die ungültigen Prämissenkomplexe folgenden Grundsatz formulieren:

> **Bei verneinendem Untersatz können Schlüsse nicht gezogen werden:**
>
> **1. wenn das Mittelglied im Untersatz, oder auch**
>
> **2. wenn das Oberglied nur mit einem Teil seines Umfanges gegeben ist.**

Als Typus für diese ungültigen Formen dienen hiernach folgende beiden Schemata:

$$\begin{array}{ccc} & 1 & \\ M_p & \vee & S \\ M & \longleftrightarrow & P \\ \hline \multicolumn{3}{c}{\text{(3. u. 4. Fig.)}} \end{array} \qquad\qquad \begin{array}{ccc} & 2 & \\ M & \overset{\longleftrightarrow}{\vee} & S \\ M & \longleftrightarrow & P_p \\ \hline \multicolumn{3}{c}{\text{(alle Figuren)}} \end{array}$$

Man beachte, dafs in der ersten Formel der Untersatz des Doppelpfeiles entbehrt. Dies hat seinen Grund darin, dafs M als partial quantifiziertes Glied in einem verneinenden Urteil nicht Prädikat sein kann. Die Formel (1) hat deshalb nur in der 3. und 4. Figur Wirkung; die zweite gilt dagegen für alle Figuren.

Sie trifft somit in den beiden letzten Figuren mit der ersten Formel zusammen, wodurch besondere Verhältnisse geschaffen werden. Die beiden Bedingungen sind nämlich unabhängig von einander; jede für sich allein genügt schon, die Prämissenkombination zu einer ungültigen zu stempeln. Natürlich tritt dies erst recht ein, wenn sie beide zusammen bei derselben Form auftreten.

Nun ist zu bemerken, dafs diejenigen Formen, in denen beide Bedingungen zutreffen, in beiden Formeln gemeinsam enthalten sind. Denn in der ersten Formel kann P partial sein und genügt somit der zweiten Formel; andererseits kann in dieser auch M im Untersatz partial sein, was der Bedingung der ersten Formel entspricht. Wir wollen indessen die Ausscheidung dieser zweimal vorkommenden Formen nicht in dieser allgemeinen Betrachtung vornehmen. Denn wir würden

dadurch gezwungen werden, schon hier einen Unterschied zwischen der 1. u. 2. Figur und der 3. u. 4. Figur zu machen — eine Trennung, die wir erst später eintreten lassen wollen.[1])

39. Fallen die entgegenstehenden Gründe des vorigen Absatzes fort, ist also M im Untersatz total gedacht, so daſs zum mindesten ein Teil der S-Sphäre auſserhalb der M-Sphäre liegt; ist ferner zugleich auch P als total vorausgesetzt, wodurch kein P auſserhalb der M-Sphäre möglich wird: so ergibt sich unmittelbar, daſs derjenige Umfang der S-Sphäre, der durch den Untersatz von der M-Sphäre ausgeschlossen war, auch von der innerhalb der M-Sphäre enthaltenen P-Sphäre ausgeschlossen werden muſs.

Hieraus geht weiter hervor, daſs im Schluſssatz S seinen ursprünglich im Untersatz gegebenen Umfang beibehält. Wir können somit sagen:

> Die notwendige und hinreichende Bedingung dafür, daſs bei verneinendem Untersatz Schlüsse, und zwar verneinende, gezogen werden können, besteht darin:
>
> 1. daſs das Mittelglied im Untersatz, und
> 2. daſs das Oberglied in seinem ganzen Umfang gegeben sei.
>
> Im Schluſssatz wird das Unterglied mit seinem ursprünglichen Umfang vom Oberglied ausgeschlossen.

Die Formel lautet:

$$\begin{array}{ccc} M_t & \overset{\longleftrightarrow}{\vee} & S \\ M & \longleftrightarrow & P_t \\ \hline S & \vee & P \end{array}$$

40. Daſs diese Formel eine einzige allgemeine Schluſsweise darstellt, ergibt sich nach dem früher[2]) Gesagten ohne weiteres. Denn daſs S, das einzige variable Glied, dessen

---

[1]) Vgl. unten § 42 S. 55.

[2]) § 23 S. 33 f. § 32 S. 45 f.

Verhalten somit allein für die Zugehörigkeit zu einer Schlufsweise mafsgebend sein kann, behält beim Schlufsverfahren durch alle Formen hindurch seinen ursprünglichen Umfang.

Hier verifiziert sich auch die frühere Behauptung,[1]) dafs das quantitative Verhalten eines Aufsengliedes nur dann durch die Beschaffenheit des Mittelgliedes in der anderen Prämisse beeinflufst wird, wenn es sich um das Aufsenglied einer bejahenden Prämisse handelt, sonst nicht. Denn obgleich es dem M in der bejahenden Prämisse freisteht, jede beliebige Quantität anzunehmen, behält das S in der verneinenden Prämisse konstant seinen Umfang, wie P in den früher behandelten Syllogismen mit verneinendem Obersatz. Unser P dagegen, das Aufsenglied aus der bejahenden Prämisse, könnte, (wie früher S) durch M in der anderen Prämisse vielleicht beeinflufst werden. Um dies aber zu verhindern, da P ja zur Ermöglichung eines Schlusses konstant seine totale Quantität behalten mufs, ist auch jenes M total quantifiziert worden. Die frühere Behauptung bestätigt sich also.

41. Die praktische Regel, um in jedem einzelnen vorgelegten Syllogismus den Schlufssatz zu bestimmen, ergibt sich hier unmittelbar aus dem Grundsatz. Man prüft vorerst, ob die beiden notwendigen Bedingungen zutreffen, ob also M im Untersatz und P im Obersatz total seien, und stellt dann sofort den gesuchten Satz S $\vee$ P auf, wobei S seine ursprüngliche Quantität erhält.

Mit dem Grundsatz der Substitution ist hier nichts anzufangen. Denn fürs erste zeigt sich, dafs er gar keinen praktischen Zweck hat. Wir benutzten ihn früher in ähnlichen Fällen, um die Quantität eines Aufsengliedes im Schlufssatz festzustellen; dies ist aber hier nicht nötig, da S seine gegebene Quantität beibehält, diese also von vornherein bekannt ist. Ferner ist überhaupt keine rechte Möglichkeit vorhanden, ihn einzuführen und anzuwenden. Am besten merkt man sich für die Praxis einfach die oben gegebene Regel.[2])

---

[1]) § 32. S. 46.

[2]) Die Anwendung des Grundsatzes der Substitution steht offenbar in einem wechselseitigen Zusammenhang mit dem Satz von der quaternio terminorum. Vgl. oben S. 51 Anmerk. 2.

42. Auch in dieser Unterabteilung zeigt sich, dafs sich die Syllogismen von je zwei Figuren zu einer Gruppe zusammenschliefsen, für welche die Stellung der Glieder in der verneinenden Prämisse charakteristisch ist. Da es sich in dieser Beziehung um den Untersatz handelt, so treten diesmal die 1. und 2. Figur einerseits, und die 3. und 4. Figur andererseits zusammen. Genau so wie früher, wollen wir auch hier die einzelnen Gruppen getrennt behandeln.

43. Für die ungültigen Prämissenkombinationen der ersten Gruppe folgt hier der Grundsatz:[1])

> In der 1. und 2. Figur können Schlüsse aus verneinendem Untersatz nicht gezogen werden, wenn das Oberglied nur mit einem Teil seines Umfanges gegeben ist.

Hierzu gehört das Schema:[2])

$$\begin{array}{c} S \vee M \\ M \longleftrightarrow P_p \\ \hline \end{array}$$

Für die gültigen Kombinationen dagegen können wir folgenden Grundsatz formulieren:[3])

> Die notwendige, aber auch hinreichende Bedingung dafür, dafs in der 1. und 2. Figur bei verneinendem Untersatz Schlüsse, und zwar verneinende, gezogen werden können, besteht darin, dafs das Oberglied in seinem ganzen Umfang gegeben ist.
>
> Im Schlufssatz wird das Unterglied mit seinem ursprünglichen Umfang vom Oberglied ausgeschlossen.

Das allgemeine Symbol der hiernach gültigen Schlufsformen ist:[4])

$$\begin{array}{c} S \vee M \\ M \longleftrightarrow P_t \\ \hline S \vee P \end{array}$$

---

[1]) Aus § 38 S. 52.
[2]) Siehe Fig. 10.
[3]) Aus § 39 S. 53.
[4]) Siehe Fig. 11.

44. Aus § 38 folgt als Grundsatz für die ungültigen Kombinationen der 2. Gruppe:

> In der 3. und 4. Figur können bei verneinendem Untersatz Schlüsse nicht gezogen werden:
> 1. wenn der Untersatz besonders verneinend lautet, oder
> 2. wenn das Oberglied nur mit einem Teil seines Umfanges gegeben ist.

Da sowohl jede dieser beiden Bedingungen für sich allein, als auch beide zusammen vorkommen können, so gehören hierzu folgende drei Formeln.[1])

1.	2.	3.
$M_p \vee S$	$M_p \vee S$	$M_t \vee S$
$M \longleftrightarrow P_p$	$M \longleftrightarrow P_t$	$M \longleftrightarrow P_p$

Der Grundsatz für die gültigen Schlüsse lautet nach § 39:

> Die notwendige und hinreichende Bedingung dafür, dafs in der 3. und 4. Figur bei verneinendem Untersatz Schlüsse, und zwar verneinende, gezogen werden können, besteht darin:
> 1. dafs der Untersatz allgemein verneinend lautet, und zugleich
> 2. dafs das Oberglied in seinem ganzen Umfang gegeben ist.
>
> Im Schlufssatz ist der Ausschlufs zwischen Unterglied und Oberglied ein vollständiger.

Dies betrifft die Syllogismen von der Form:[2])

$$\begin{array}{c} M_t \vee S \\ M \longleftrightarrow P_t \\ \hline S \vee P \end{array}$$

---

[1]) Siehe dazu Fig. 12a—c. In a und b ist der Teil von M, der nicht S ist, schwarz schraffiert; ferner wurde der Teil von P, der M ist, blau schraffiert. In allen drei Fällen gibt es unter den hier gewählten Bedingungen kein S, das nicht P wäre, so dafs verneinende Schlüsse ganz ausgeschlossen sind.

[2]) Siehe Fig. 13.

Kap. VI.

Schlüsse aus nur verneinenden Prämissen.

45. Wir untersuchen jetzt Prämissenkombinationen von folgender Form:

$$\begin{array}{c} M \overset{\longleftrightarrow}{V} A^1 \\ M \overset{\longleftrightarrow}{V} A^2 \\ \hline \end{array}$$

Wenn die Sphären der beiden Aufsenglieder sich in dem grofsen Gebiet aufserhalb der M-sphäre befinden, mangelt jeglicher Anhalt, um über ihr gegenseitiges Verhalten etwas auszusagen: sie können ganz oder zum Teil koinzidieren, aber auch ganz oder zum Teil sich ausschliefsen.[1])

Es läfst sich demnach für die Kombination von verneinenden Prämissen folgender Grundsatz aufstellen:

Aus nur verneinenden Prämissen können Schlüsse nicht gezogen werden,

oder in der scholastischen Formulierung:

Ex mere negativis nihil sequitur.

Wir werden Kombinationen dieser Art, deren es in jeder Figur vier gibt (jede der beiden verneinenden Prämissen kann in zwei Quantitäten auftreten, was vier Kombinationen bedingt) bei den einzelnen Figuren nicht mehr berücksichtigen.

Kap. VII.

Zusammenfassung.

46. Wir hatten im Anfang drei Abteilungen von Prämissenkombinationen als denkmöglich aufgestellt, von denen sich zwei

---

[1]) Wenn wir die Aufsensphäre der Non-M der Innensphäre der M formell gleichordnen (wobei unter Voraussetzung der räumlichen Anschauung sich die Aufsensphäre nicht durch den Besitz der Unendlichkeitselemente vor der Innensphäre auszeichnen darf; man müfste also das projektive Feld der neueren Geometrie zugrunde legen), so haben wir, solange kein Aufsenglied diese Aufsensphäre ganz erfüllt, ein Analogon zu dem Falle vor uns, wo beide Aufsenglieder die Innensphäre von M auch nur zum Teil erfüllten, und gleichfalls kein Schlufs möglich war. Vgl. § 21 S. 30 f.

als schlufsfähig erwiesen: nämlich die erste, die aus Komplexen von nur bejahenden, und die letzte, die aus Komplexen von einer bejahenden und einer verneinenden Prämisse bestand.

Folgende Bedingungen für die Möglichkeit und Notwendigkeit von Schlüssen konnten wir aufstellen:

1. Allgemein gilt: das Mittelglied mufs wenigstens in einer Prämisse total sein. Diese Bedingung ist für alle Syllogismen überhaupt mafsgebend, wenn sie auch nicht bei allen tatsächlich eine Wirkung ausübt. Denn bei gewissen verneinenden Schlüssen ist sie zufolge besonderer Verhältnisse schon ohne weiteres erfüllt, z. B. wenn das Mittelglied als Prädikat in einer verneinenden Prämisse steht, oder wenn die Bedingung (3) bereits berücksichtigt wurde.

2. Nur für verneinende Schlüsse, hier aber allgemein gilt die Bedingung: das Oberglied mufs total gegeben sein.

3. Nur für gewisse verneinende Schlüsse gilt: das Mittelglied mufs im verneinenden Untersatz total sein.

In allen Prämissenkombinationen, in denen die drei Bedingungen Beachtung gefunden haben, sind Schlüsse notwendig, und zwar bei nur bejahenden Prämissen bejahende Schlüsse, bei einer bejahenden und einer verneinenden Prämisse dagegen verneinende Schlüsse. Bei den Syllogismen der letzten Art ist der Umfang des Obergliedes P von vornherein als total festgesetzt. Im Übrigen bestimmt sich der Umfang eines Aufsengliedes im Schlufssatz nach folgender Regel: Bei einem Aufsengliede aus einer bejahenden Prämisse hängt es von der Beschaffenheit des Mittelgliedes in der anderen Prämisse, je nachdem dieses total oder partial ist, ab, ob das Aufsenglied seinen ursprünglichen Umfang beibehält oder ihn verringert. Stand dagegen das Aufsenglied in einer verneinenden Prämisse, so behält es unter allen Umständen seinen ursprünglichen Umfang.

Aus alledem können wir nunmehr als allgemeinstes Resultat folgenden Satz abstrahieren:

> Sind zwei prädikative Beziehungen von zwei Gegenständen des Denkens zu ein und demselben dritten Gegenstand gegeben, von denen mindestens eine bejahend lauten mufs, so ist unter bestimmten, die Umfangsver-

hältnisse betreffenden Bedingungen auch eine prädikative Beziehung zwischen jenen beiden Gegenständen selbst gesetzt, und zwar eine bejahende, wenn die beiden gegebenen Beziehungen bejahend lauteten, sonst eine verneinende.

Man kann aber diesen Satz kaum als einen Grundsatz bezeichnen. Denn weder ist er a priori, d. h. ohne Kenntnis der Schlufsformen, gewonnen, noch hat er apriorische Gültigkeit; weil er zu allgemein ist, als dafs man die einzelnen Schlufsformen tatsächlich aus ihm entwickeln könnte. Er enthält also keine ursprünglich, sondern vielmehr eine zusammenfassend allgemeine Wahrheit und ist deswegen auch an den Schlufs gesetzt worden.

Nunmehr ist unsere Hauptaufgabe geleistet. Wir haben alle allgemeinen Schlufsmöglichkeiten erschöpft. Es erübrigt nur noch, aus diesen die einzelnen konkreten Fälle zu entwickeln. Wir sprachen früher,[1] bei den methodischen Betrachtungen, von einer stufenweise fortschreitenden Determination. Wie das zu verstehen ist, läfst sich jetzt deutlicher einsehen. Den Ausgangspunkt für diese Entwickelung bilden die oben dargestellten allgemeinen Schlufsweisen. Die erste Stufe der Spezialisierung betraf nur die verneinenden Schlüsse und ergab die Schlufsweisen der einzelnen Gruppen. Die zweite Stufe wird die figürlichen Schlufsweisen erzeugen. Die dritte Stufe der Spezialisierung endlich wird aus diesen die figürlichen Modi entwickeln. Damit hat die Schlufslehre ihr Ziel erreicht.

Nur der Darstellung dieser letzten beiden Stufen gilt jetzt noch unser Bestreben. So wie man in eine allgemein berechnete mathematische Formel konkrete Bedingungen einsetzt, so werden auch wir jetzt in die allgemeinen Schlufsformeln Prämissen von bestimmter Beschaffenheit einführen, um die spezielle Schlufslehre zu gewinnen. Diese Arbeit ist eine rein mechanische. Grundsätzlich neue Ergebnisse werden nicht mehr gewonnen werden können.

---

[1]) Siehe oben § 18.

Dritter Teil.

Spezielle Schlufslehre.

I. Figur.

47. Das allgemeine Schema dieser Figur ist:

$$\begin{array}{cc} S & M \\ M & P \\ \hline \end{array}$$

A. Beide Prämissen sind bejahend.

Für die ungültigen Kombinationen liefert § 21 S. 31 folgende Formel:

$$\begin{array}{cc} S & M_{\mathfrak{p}} \\ M_{\mathfrak{p}} & P. \\ \hline \end{array}$$

Ihr entspricht der Satz:

> In der ersten Figur können Schlüsse aus elementar bejahendem Untersatz und zugleich besonders bejahendem Obersatz nicht gezogen werden.

Aus der allgemeinen Formel lassen sich durch Quantifikation von S und P folgende Einzelformen gewinnen:

$$\begin{array}{ccc} & 1. & \\ S_{\mathfrak{t}} & M_{\mathfrak{p}} & (a) \\ M_{\mathfrak{p}} & P_{\mathfrak{t}} & (\bar{\imath}) \\ \hline \end{array} \qquad \begin{array}{ccc} & 2. & \\ S_{\mathfrak{t}} & M_{\mathfrak{p}} & (a) \\ M_{\mathfrak{p}} & P_{\mathfrak{p}} & (i) \\ \hline \end{array} \qquad \begin{array}{ccc} & 3. & \\ S_{\mathfrak{p}} & M_{\mathfrak{p}} & (i) \\ M_{\mathfrak{p}} & P_{\mathfrak{t}} & (\bar{\imath}) \\ \hline \end{array} \qquad \begin{array}{ccc} & 4. & \\ S_{\mathfrak{p}} & M_{\mathfrak{p}} & (i) \\ M_{\mathfrak{p}} & P_{\mathfrak{p}} & (i) \\ \hline \end{array}$$

Für die gültigen Schlufsformen entspringt aus § 22 S. 32 der Satz:

Die notwendige und hinreichende Bedingung dafür, dafs in der 1. Figur aus bejahenden Prämissen Schlüsse gezogen werden können, besteht darin, dafs entweder der Obersatz eine allgemeine oder der Untersatz eine ausschliefsliche Bejahung darstellt.

Ein Aufsenglied behält im Schlufssatz dann und nur dann seinen ursprünglichen Umfang, wenn das andere Aufsenglied dem ganzen Umfang des Mittelgliedes angehört; andernfalls verringert sich sein Umfang bis auf denjenigen, mit dem das andere Aufsenglied dem Mittelglied angehört.

Die drei Formeln für die bejahende Schlufsweisen nehmen hier folgende Gestalt an:

$$\begin{array}{ll} S & M_t \\ M_t & P \\ \hline S & P \end{array} \qquad \begin{array}{ll} S & M_p \\ M_t & P \\ \hline S & P_p \end{array} \qquad \begin{array}{ll} S & M_t \\ M_p & P \\ \hline S_p & P \end{array}$$

1. Schlußweise.

Hier galt die allgemeine Form:

$$\begin{array}{ll} S & M_t \\ M_t & P \\ \hline S & P \end{array}$$

Aus ihr folgt der Schlufsgedanke:

Jedem Subjekt S, dem ein Prädikat M ausschliefslich zugehört, kommt mittelbar ein von M allgemein ausgesagtes Prädikat P zu.

Die allgemeine Formel enthält folgende, durch Quantifikation von S und P aus ihr zu gewinnende Einzelmodi:

$$\begin{array}{lll} \multicolumn{3}{c}{1.} \\ S_t & M_t & (\bar{a}) \\ M_t & P_t & (\bar{a}) \\ \hline S_t & P_t & (\bar{a}) \end{array} \qquad \begin{array}{lll} \multicolumn{3}{c}{2.} \\ S_t & M_t & (\bar{a}) \\ M_t & P_p & (a) \\ \hline S_t & P_p & (a) \end{array} \qquad \begin{array}{lll} \multicolumn{3}{c}{3.} \\ S_p & M & (\bar{\imath}) \\ M_t & P_t & (\bar{a}) \\ \hline S_p & P_t & (\bar{\imath}) \end{array} \qquad \begin{array}{lll} \multicolumn{3}{c}{4.} \\ S_p & M_t & (\bar{\imath}) \\ M_t & P_p & (a) \\ \hline S_p & P_p & (i) \end{array}$$

2. Schlußweise.

Die allgemeine Formel ist:

$$\begin{array}{c} S \;\; M_p \\ M_t \;\; P \\ \hline S \;\; P_p \end{array}$$

Dazu gehört der Schlufsgedanke:

Jedem Subjekt S, von dem ein Prädikat M elementar bejaht ist, kommt mittelbar ein von M allgemein ausgesagtes Prädikat mit demjenigen Umfang zu, mit dem M ihm zukommt.

Dies betrifft folgende Einzelmodi:

1.	2.	3.	4.
$S_t \; M_p$ (a)	$S_t \; M_p$ (a)	$S_p \; M_p$ (i)	$S_p \; M_p$ (i)
$M_t \; P_t$ (ā)	$M_t \; P_p$ (a)	$M_t \; P_t$ (ā)	$M_t \; P_p$ (a)
$S_t \; P_p$ (a)	$S_t \; P_{pp}$ (a)	$S_p \; P_p$ (i)	$S_p \; P_{pp}$ (i)
	Barbara		Darii.

3. Schlußweise.

Die allgemeine Form ist:

$$\begin{array}{c} S \;\; M_t \\ M_p \;\; P \\ \hline S_p \;\; P \end{array}$$

Aus ihr ist der Schlufsgedanke abzulesen:

Jedem Subjekt S, dem ein Prädikat M ausschliefslich angehört, kommt mittelbar ein von M besonders bejahtes Prädikat P soweit zu, als es von M gilt.

Durch Spezifikation lassen sich aus der allgemeinen Form die Einzelmodi gewinnen:

1.	2.	3.	4.
$S_t \; M_t$ (ā)	$S_t \; M_t$ (ā)	$S_p \; M_t$ (ī)	$S_p \; M_t$ (ī)
$M_p \; P_t$ (ī)	$M_p \; P_p$ (i)	$M_p \; P_t$ (ī)	$M_p \; P_p$ (i)
$S_p \; P_t$ (ī)	$S_p \; P_p$ (i)	$S_{pp} \; P_t$ (ī)	$S_{pp} \; P_p$ (i)

Die bisher gefundenen Modi sind aus Umfangsbeziehungen abgeleitet und besitzen, da sich diese vermöge der zweiten Form des Grundsatzes der Bejahung[1]) auf prädikative Inhaltsbeziehungen zurückführen lassen, Denknotwendigkeit. Nur ist diese Denknotwendigkeit auf Grund der von uns benutzten Ableitung nicht unmittelbar einleuchtend. Für den praktischen Fall aber, wenn es sich darum handelt, einen bestimmten Schlufs zu finden und seine Gültigkeit zu beurteilen, bedarf es eines Prinzips von unmittelbarer Evidenz, und dazu bietet sich der erste Grundsatz des natürlichen Schliefsens dar. Dafs alle zwölf Modi diesem unterstehen, braucht nicht erst gezeigt zu werden. Dagegen wollen wir noch kurz andeuten, auf welche Weise jene zwölf Modi auch direkt aus ihm gewonnen werden können.

Der Grundsatz lautete: Jedem Subjekt kommt notwendig das Prädikat seines Prädikats zu. Oder mit anderen Worten: Wenn S : M und M : P ist, dann ist S auch P.

Sollen aber hieraus die einzelnen Modi abgeleitet werden, so müssen wir Umfangsbeziehungen einführen. Und zwar wollen wir dem so umgeformten Satze sofort die allgemeinste Form geben, in der alle Gegenstände partiell gegeben sind: „Wenn einige S einige M sind, und einige M einige S sind, so sind die einigen S auch die einigen M.“ Die notwendige, aber auch hinreichende Bedingung, für die Gültigkeit dieses Urteils besteht darin, dafs die „einigen M“ in beiden Prämissen identisch sind, da ja nach dem angeführten Grundsatz das Prädikat der ersten Prämisse mit dem Subjekt der zweiten identisch sein mufs.[2]) Diese Bedingung läfst sich aber beim einfachen Urteil nur durch die Bestimmung erfüllen, dafs einmal wenigstens „alle M“ gegeben sind, denn dann werden sich die „einigen M“ der andern Prämisse sicherlich unter den „allen M“ finden.

Somit gewinnen wir auch auf diesem Wege die notwendige und hinreichende Bedingung, dafs wenigstens in einer Prämisse das Mittelglied total gegeben sein müsse. Diese Bedingung läfst sich auch hier in drei Formen zum Ausdruck bringen,

---

[1]) S. oben § 10 S. 10.

[2]) Hier fliefst der Satz von der quaternio terminorum ein.

die den drei Schlufsweisen entsprechen, und aus diesen in der oben ausgeführten Weise je vier Modi gewinnen.

B. Nur eine Prämisse ist verneinend.

a) Der Obersatz ist verneinend.

Das allgemeine Schema lautet:

$$\begin{array}{ccc} S & & M \\ \underline{M} & \underline{\vee} & \underline{P} \end{array}$$

Für die ungültigen Kombinationen liefert § 35 S. 48 folgende Form:

$$\begin{array}{ccc} S & & M_{\mathfrak{p}} \\ \underline{M_{\mathfrak{p}}} & \underline{\vee} & \underline{P} \end{array}$$

Wir können demnach sagen:

> In der 1. Figur können Schlüsse aus elementar bejahendem Untersatz und besonders verneinendem Obersatz nicht gezogen werden.

Dazu gehören die beiden Einzelformen:

$$\begin{array}{cccc} S_{\mathfrak{t}} & & M_{\mathfrak{p}} & (a) \\ \underline{M_{\mathfrak{p}}} & \underline{\vee} & \underline{P} & \underline{(o)} \end{array} \qquad \begin{array}{cccc} S_p & & M_{\mathfrak{p}} & (i) \\ \underline{M_{\mathfrak{p}}} & \underline{\vee} & \underline{P} & \underline{(o)} \end{array}$$

Für die gültigen Schlufsformen gilt nach § 35 die Regel:

> Die notwendige und hinreichende Bedingung dafür, dafs in der 1. Figur bei verneinendem Obersatz Schlüsse gezogen werden können, besteht darin, dafs entweder der Obersatz allgemein verneinend, oder der Untersatz ausschliefslich bejahend ist.
>
> Im Schlufssatz behält das Subjekt seinen Umfang, wenn der Obersatz allgemein verneinend ist; anderenfalls verringert es seinen Umfang bis auf denjenigen Teil des Mittelgliedsumfanges, von dem das Oberglied ausgeschlossen ist.

Hieraus ergeben sich zwei Formen von Schlufsweisen:

$$\frac{\begin{matrix} S & & M \\ M_t & \vee & P \end{matrix}}{\begin{matrix} S & \vee & P \end{matrix}} \qquad \frac{\begin{matrix} S & & M_t \\ M_p & \vee & P \end{matrix}}{\begin{matrix} S_p & \vee & P \end{matrix}}$$

4. Schlußweise.

Die allgemeine Formel heifst:

$$\frac{\begin{matrix} S & & M \\ M_t & \vee & P \end{matrix}}{\begin{matrix} S & \vee & P \end{matrix}}$$

Der hierzu gehörige Schlufsgedanke läfst sich wie folgt aussprechen:

Keinem Subjekt S kann mittelbar ein Prädikat P zukommen, das von einem ihm angehörigen Prädikat M allgemein ausgeschlossen ist.

Dazu gehören folgende Einzelmodi:

$$\begin{array}{cccc} 1. & 2. & 3. & 4. \\ \frac{\begin{matrix} S_t & & M_t & (\bar{a}) \\ M_t & \vee & P & (e) \end{matrix}}{\begin{matrix} S_t & \vee & P & (e) \end{matrix}} & \frac{\begin{matrix} S_t & & M_p & (a) \\ M_t & \vee & P & (e) \end{matrix}}{\begin{matrix} S_t & \vee & P & (e) \end{matrix}} & \frac{\begin{matrix} S_p & & M_t & (\bar{\imath}) \\ M_t & \vee & P & (e) \end{matrix}}{\begin{matrix} S_p & \vee & P & (o) \end{matrix}} & \frac{\begin{matrix} S_p & & M_p & (i) \\ M_t & \vee & P & (e) \end{matrix}}{\begin{matrix} S_p & \vee & P & (o) \end{matrix}} \\ & \text{Celarent} & & \text{Ferio} \end{array}$$

5. Schlußweise.

Hierzu gewannen wir oben die Formel:

$$\frac{\begin{matrix} S & & M \\ M_p & \vee & P \end{matrix}}{\begin{matrix} S_p & \vee & P \end{matrix}}$$

Aus ihr ergibt sich der Schlufsgedanke:

Von jedem Subjekt S mufs ein Prädikat P, das von einem ihm ausschliefslich zugehörigen Prädikat M besonders verneint ist, ebenso weit ausgeschlossen werden wie von M.

Darunter fallen die beiden Modi:

1.		2.	
$S_t \quad M_t$	(ā)	$S_p \quad M_t$	(ī)
$M_p \vee P$	(o)	$M_p \vee P$	(o)
$S_p \vee P$	(o)	$S_{pp} \vee P$	(o)

Die 6 Modi der beiden letzten Schlufsweisen unterstehen dem 2. Grundsatz des natürlichen Schliefsens: „Keinem Gegenstande kann als Prädikat zukommen, was einem ihm unmittelbar zukommenden Prädikate fehlt oder widerstreitet“.

Um kurz zu zeigen, wie man sie auch aus diesem ableiten kann, wollen wir ihn in der allgemeinsten Form aussprechen: „Wenn einige S einige M sind, dieselben M aber nicht P sind, so können auch die einigen S nicht P sein“.[1]) Hieraus folgt zunächst, dafs M wenigstens in einer Prämisse mit seinem ganzen Umfange gegeben sein mufs. Demnach mufs entweder der Obersatz allgemein lauten, wobei der Untersatz elementar oder ausschliefslich bejahend sein kann; oder aber der Untersatz stellt eine ausschliefsliche Bejahung dar, wobei der Obersatz nur besonders verneinend zu sein braucht (denn der Fall mit allgemein lautendem Obersatz ist schon im ersten Fall eingeschlossen). Auf diese Weise gewinnen wir zwei Schlufsweisen, dieselben, die wir oben schon fanden, und können in derselben Weise aus ihnen die 6 Modi entwickeln.

b) Der Untersatz ist verneinend.

Das allgemeine Schema hat die Form:

$$\begin{array}{c} S \vee M \\ M \quad P \\ \hline \end{array}$$

Nach § 43 S. 55 sind ungültig alle Kombinationen von der Form:

$$\begin{array}{c} S \vee M \\ M \quad P_p \\ \hline \end{array}$$

sodafs wir sagen können:

In der 1. Figur können bei verneinendem Untersatz und elementar bejahendem Obersatz Schlüsse nicht gezogen werden.

---

[1]) Satz von der quaternio terminorum!

Die einzelnen hierzu gehörigen Kombinationen sind:

$$\begin{array}{cccc|cccc|cccc|cccc}
\multicolumn{4}{c}{1.} & \multicolumn{4}{c}{2.} & \multicolumn{4}{c}{3.} & \multicolumn{4}{c}{4.} \\
S_t & \vee & M & (e) & S_t & \vee & M & (e) & S_p & \vee & M & (o) & S_p & \vee & M & (o) \\
M_t & & P_p & (a) & M_p & & P_p & (i) & M_t & & P_p & (a) & M_p & & P_p & (i) \\
\hline
\end{array}$$

In Bezug auf die gültigen Schlüsse gewinnen wir aus § 43 den Satz:

Die notwendige und hinreichende Bedingung dafür, daſs in der 1. Figur bei verneinendem Untersatz Schlüsse gezogen werden können, besteht darin, daſs der Obersatz eine ausschlieſsliche Bejahung darstellt.

Im Schluſssatz wird das Subjekt mit seinem ursprünglichen Umfang vom Prädikat ausgeschlossen.

6. Schlußweise.

Die allgemeine Formel hat die Gestalt:

$$\begin{array}{ccc}
S & \vee & M \\
M & & P_t \\
\hline
S & \vee & P
\end{array}$$

Ihr entspricht der Schluſsgedanke:

Keinem Subjekt S kann mittelbar ein Prädikat P zukommen, das einem von ihm ausgeschlossenen Prädikat M ausschlieſslich zugehört.

Dies betrifft die einzelnen Modi:

$$\begin{array}{cccc|cccc|cccc|cccc}
\multicolumn{4}{c}{1.} & \multicolumn{4}{c}{2.} & \multicolumn{4}{c}{3.} & \multicolumn{4}{c}{4.} \\
S_t & \vee & M & (e) & S_t & \vee & M & (e) & S_p & \vee & M & (o) & S_p & \vee & M & (o) \\
M_t & & P_t & (\bar{a}) & M_p & & P_t & (\bar{i}) & M_t & & P_t & (\bar{a}) & M_p & & P_t & (\bar{i}) \\
\hline
S_t & \vee & P & (e) & S_t & \vee & P & (e) & S_p & \vee & P & (o) & S_p & \vee & P & (o)
\end{array}$$

Der Schluſsgedanke ist unmittelbar evident, da er mit dem 3. Grundsatz des natürlichen Schlieſsens übereinstimmt.

Falls unsere Deduktion keine Fehler enthält, mufs sie alle denkmöglichen Schlufsformen richtig entwickelt haben. Dafs dies tatsächlich der Fall ist, zeigt folgende Überlegung: Wir hatten an Kombinationen überhaupt gefunden:

A. Beide Prämissen sind bejahend:		
Ungültige Kombinationen	4	
Gültige „		12
B. Nur eine Prämisse ist verneinend:		
a) Der Obersatz ist verneinend.		
Ungültige Kombinationen	2	
Gültige „		6
b) Der Untersatz ist verneinend.		
Ungültige Kombinationen	4	
Gültige „		4
C. Beide Prämissen sind verneinend:		
Ungültige Kombinationen (§ 45) . . .	4	
Ungültige Kombinationen überhaupt	14	
Gültige „ „		22
zusammen	36	

Nun standen uns vier bejahende und zwei verneinende, im ganzen also 6 Urteilsformen zur Verfügung. Daraus lassen sich $6 \times 6 = 36$ Zusammenstellungen bilden.

Wir ersehen hieraus, dafs wir alle überhaupt möglichen Kombinationen tatsächlich entwickelt haben.[1])

[1]) Dieses Resultat mufste bei richtiger Durchführung der von uns befolgten deduktiven Methode von vornherein feststehen; die Überlegung mit Hilfe der Kombinationsrechnung konnte daher nur als Probe dienen, um eine bereits vorhandene Überzeugung durch ein durchschlagendes Moment zu befestigen. Insofern hat die Kombinatorik hier einigen Wert.

Hätte man aber an Stelle des deduktiven Verfahrens die 36 möglichen Kombinationen nach den Regeln der Kombinationslehre wirklich aufstellen wollen, um dann der Reihe nach die ungültigen Formen auszuscheiden und zu prüfen, welche sich als schlufsfähig erweisen würden, so könnte man ein solches Vorgehen wohl mit einigem Recht als „mechanisch und vernunftlos“ bezeichnen. Überweg, der es in seiner elementaren Schlufslehre, wo es allerdings noch eher am Platze ist, befolgt, geht aber doch wohl zu weit, wenn er es allgemein als das einzige und „unabweisbare“ Mittel bezeichnet, um die Vollständigkeit mit mathematischer Strenge zu beweisen (System der Logik[3], 1868, S. 291). Ihm gegenüber kann man den tadelnden Worten Prantls nicht jede Berechtigung absprechen.

48. Beispiele zur 1. Figur.[1])

1. Schlufsweise.

1,1. ā ā ā

Alle gleichseitigen Dreiecke, und nur solche, sind gleichwinklig.

Im gleichwinkligen Dreieck, und nur in ihm, mufs jeder Winkel $^2/_3$ R betragen.

In allen gleichseitigen Dreiecken, und nur in solchen, mufs jeder Winkel $^2/_3$ R betragen.

oder:

Der Kreis ist die einzige Linie, der nichts hinzugefügt werden kann.

Diejenige Linie, der nichts hinzugefügt werden kann, mufs die vollkommmenste sein.

Der Kreis mufs die vollkommenste Linie sein.[2])

1,2. ā a a

Die Bewohner von Gades (Cadix) waren die einzigen, die den Tod verehrten.

Ein Volk, das den Tod verehrte, wird ihn vielleicht in der ihm entsprechenden Gestalt, d. h. als Gerippe, gebildet haben.

Vielleicht war der Tod bei den Bewohnern von Gades als Gerippe gestaltet.[3])

1,3. ī ā ī

Einige Krystalle besitzen als optische Elastizitätsfläche ein allgemeines Ellipsoid.

Der Besitz eines allgemeinen Ellipsoids als optische Elastizitätsfläche bedingt die Erscheinung der konischen Refraktion.

Einige Krystalle müssen die Erscheinung der konischen Refraktion aufweisen.[4])

1,4. ī a i

Einige Fische sind die einzigen Lebewesen, die elektrische Schläge austeilen können.

---

[1]) In den nachfolgenden Beispielen wurde in erster Linie auf die vorgeschriebene Form, weniger dagegen auf das inhaltliche Wesen der Schlüsse Rücksicht genommen. Daher wurden neben reinen Deduktionsschlüssen auch Analogie-, Wahrscheinlichkeitsschlüsse u. s. w. verwandt, sowie sie im praktischen Denken tatsächlich vorkommen. Ferner wurde, um einen schulmäfsigen Anstrich zu vermeiden, nicht immer darauf gesehen, dafs die äufsere sprachliche Formulierung streng der vorgeschriebenen Form genau entspräche.

[2]) Nach Aristoteles de Caelo II 4. 286b 19—23.

[3]) Nach Winkelmann, Allegorie S. 83.

[4]) Schlufs des Physikers Hamilton.

Diese Eigenschaft setzt den Besitz von besonderen zur Erzeugung und Aufspeicherung von Elektrizität geeigneten Organen voraus.

Einige Fische müssen über besondere zur Erzeugung und Aufspeicherung von Elektrizität dienende Apparate verfügen.

2. Schlufsweise.

2,1. a ā a

Der Sirius zeigt eine Verschiebung seiner Spektrallinien nach dem Rot hin.

Alle Sterne, die eine Verschiebung der Spektrallinien nach dem Rot hin zeigen, entfernen sich von der Erde.

Der Sirius entfernt sich von der Erde:

oder:

Die Ascidien durchlaufen ein Entwickelungsstadium, in dem sie ein Achsenskelet mit dorsalwärts gelegenem Nervenstrang und ventralwärts gelegenem Darmrohr besitzen.

Diese Eigentümlichkeiten sind charakteristisch für den Wirbeltierstamm.

Die Ascidien müssen in Beziehungen zum Wirbeltierstamm stehen.[1])

2,2. a a a (Barbara)

Ist jemand stärker als sein Feind, der braucht sich nicht vor ihm zurückzuziehen.

Du bist den Hunden nun weit überlegen, Freund.

Und folglich darfst du niemals fliehen.[2])

2,3. i ā i

Einige Krystalle zeigen die Eigenschaft der Doppelbrechung.

Die Doppelbrechung ist durch den Besitz einer optischen Elastizitätsfläche von der Form eines Ellipsoids bedingt.

Einige Krystalle müssen als Elastizitätsfläche ein Ellipsoid besitzen.

2,4. i a a (Darii)

Einige Auswürflinge des Laacher Kraters weisen unter dem Mikroskop Mineralien mit opacitischem Rande auf.

Das Vorkommen von Mineralien mit opacitischem Rande ist ein Kennzeichen für Gesteine, die einer nachträglichen Erhitzung unterworfen wurden, und somit der durchbrochenen Erdrinde entstammen müssen.

Wenigstens einige Auswürflinge des Laacher Kraters sind einer nachträglichen Erhitzung unterworfen worden, und müssen somit der durchbrochenen Erdrinde entstammen.

---

[1]) Schlufs des Zoologen Kovalewsky.

[2]) Lessing, gereimte Fabeln: Der Hirsch und der Fuchs.

3. Schlufsweise.

3,1. a i i

Diejenigen organischen Verbindungen, die an einem Kohlenstoffatom ein einziges, und zwar doppelt gebundenes Sauerstoffatom enthalten, werden durch die Aldehyde und Ketone repräsentiert.

Gewisse Aldehyde und Ketone, und nur solche, haben die Fähigkeit unter Wasseraustritt zu Saccharobiosen zusammenzutreten.

Nur gewisse Verbindungen, welche an einem Kohlenstoffatom ein einziges, und zwar doppelt gebundenes Sauerstoffatom stehen haben, können unter Wasseraustritt zu Saccharobiosen zusammentreten.

3,2. a i i

Alle Substanzen, die nach dem Meyerschen Verfahren im Apparat von Marsh-Berzelius den charakteristischen Metallspiegel geben, enthalten Arsen.

Einige arsenhaltigen Substanzen sind imstande, akute Intoxikationen hervorzurufen.

Einige Substanzen, die nach dem Meyerschen Verfahren im Apparat von Marsh-Berzelius den charakteristischen Metallspiegel geben, sind imstande, akute Intoxikationen hervorzurufen.

3,3. i i i

Einige Organismen besitzen Eigentümlichkeiten in Bau und Funktion, die den speziellen Lebensbedingungen in zweckmäfsiger Weise angepafst sind.

Einige zweckmäfsigen Eigentümlichkeiten, und nur solche, sind sicherlich durch Selektion erworben worden.

Einige Organismen besitzen Eigentümlichkeiten, die sicherlich durch Selektion erworben sind.

3,4. i i i

Gewisse Erdformationen liefern natürliches Petroleum.

Einige natürliche Petroleumarten enthalten bedeutende Mengen von karbozyklischen Verbindungen.

Gewisse Erdformationen liefern bedeutende Mengen von karbozyklischen Verbindungen.

4. Schlufsweise.

4,1. a e e

Die Seele ist das sich selbst Bewegende.

Was sich selbst bewegt, kann weder entstanden sein noch vergehen.

Die Seele kann weder entstanden sein noch vergehen.[1])

[1]) Nach Platon, Phädrus 245.

4,2. a e e (Celarent)

Der Normaltuff des Siebengebirges enthält zahlreiche gutausgebildete und unbeschädigte Krystalle.

Solche Krystalle können nicht aus der Verwitterung und Zerreibung fester Gesteinsmassen entstanden sein.

Der Normaltuff des Siebengebirges kann nicht aus der Verwitterung fester Gesteinsmassen entstanden sein.[1])

4,3. I e o

Einige moderne Gemälde sind mit zerlegten Farben gemalt.

Gemälde mit zerlegten Farben sind nicht auf Nahewirkung berechnet.

Einige moderne Gemälde sind nicht auf Nahewirkung berechnet.

4,4. i e o (Ferio)

Einige eisenreiche Erze enthalten Phosphor.

Phosphorhaltige Erze können nach dem sauren Bessemerprozeſs nicht verarbeitet werden, und waren daher in früheren Zeiten fast ohne Wert.

Einige eisenreiche Erze können nach dem sauren Bessemerprozeſs nicht verarbeitet werden, und waren daher in früheren Zeiten fast ohne Wert.

5. Schluſsweise.

5,1. ā o o

Die Krankheiten sind Änderungen im Bau und der Funktion von Organen, die eine Störung im Allgemeinbefinden des Organismus hervorrufen.

Manche von diesen Änderungen sind in ihrer Ätiologie noch nicht bekannt.

Manche Krankheiten sind in ihrer Ätiologie noch nicht bekannt.

5,2. I o o

Einige Konsonanten der germanischen Sprachen sind bei der Spaltung der indogermanischen Sprachgemeinschaft lautlich verschoben worden.

Einige von diesen Verschiebungen folgten nicht dem Grimmschen Gesetz, sondern dem Vernerschen Gesetz.

Einige Konsonanten der germanischen Sprachen sind bei der Spaltung der indogermanischen Sprachgemeinschaft nicht dem Grimmschen Gesetz, sondern dem Vernerschen Gesetz unterworfen gewesen.

oder:

Nur in einigen sumpfigen Gegenden sind die Bedingungen zur Entwickelung des Malariafiebers erfüllt.

[1]) Schluſs von Laspeyres gegen v. Dechen.

Einige Landschaften, in denen solche Bedingungen gegeben sind, eignen sich nicht zur menschlichen Besiedelung.

Einige sumpfige Gegenden eignen sich nicht zur menschlichen Besiedelung.

6. Schlufsweise.

6,1. e ā e

Die sogenannte Karbolsäure enthält keine Karboxylgruppe.

Die Karboxylgruppe aber ist das Charakteristikum für die echten organischen Säuren.

Die sogenannnte Karbolsäure ist keine echte organische Säure.

6,2. e I e

Die Sanidinite, die der Laacher Vulkan ausgeschleudert hat, können nicht Ausscheidungen einer basaltischen Masse sein.

Nur basaltische Massen kommen als eigentliches Erzeugnis der vulkanischen Tätigkeit des Laacher Vulkans in Frage.

Die Sanidinite, die der Laacher Krater ausgeschleudert hat, können nicht Erzeugnis seiner vulkanischen Tätigkeit sein.[1])

oder:

Eine Mauer ist kein Lebewesen.
Nur einige Lebewesen haben die Fähigkeit zu atmen.

Eine Mauer besitzt nicht die Fähigkeit zu atmen.[2])

6,3. o ā o

Manche Insekten besitzen im Imagostadium keine ausgebildeten Mundorgane mehr.

Nur die Tiere mit ausgebildeten Mundorganen sind zur selbständigen Nahrungsaufnahme befähigt.

Manche Insekten sind im Imagostadium nicht mehr zur selbständigen Nahrungsaufnahme befähigt.

6,4. o I o

Einige Menschen sind nicht für alle Farben empfindlich.

Nur solche, die für alle Farben empfindlich sind, können im maritimen Signaldienst Verwendung finden.

Einige Menschen können im maritimen Signaldienst keine Verwendung finden.

---

[1]) Schlufs des Geologen P. Wolf (falsch, da der Obersatz falsch).

[2]) Aus einem sophistischen Trugschlufs nach Alexander Comm. In Sophisticos Elenchos. Comm. in Arist. graeca Vol. II, 3 S. 190, 32—191, 1.

II. Figur.

49. **Das allgemeine Schema lautet:**

$$\begin{array}{cc} S & M \\ P & M \\ \hline \end{array}$$

A. Beide Prämissen sind bejahend.

Für die ungültigen Kombinationen liefert § 21 S. 31 die Form:

$$\begin{array}{cc} S & M_p \\ P & M_p \\ \hline \end{array}$$

Dazu gehört der Satz:

In der 2. Figur können Schlüsse aus nur elementar bejahenden Prämissen nicht gezogen werden.

Die einzelnen, hierunter fallenden Kombinationen sind:

1.			2.			3.			4.		
S_t	M_p	(a)	S_t	M_p	(a)	S_p	M_p	(i)	S_p	M_p	(i)
P_t	M_p	(a)	P_p	M_p	(i)	P_t	M_p	(a)	P_p	M_p	(i)

In Bezug auf die gültigen Schlufsformen folgt dagegen aus § 22 S. 32:

Die notwendige und hinreichende Bedingung dafür, dafs in der 2. Figur bejahende Schlüsse gezogen werden können, besteht darin, dafs mindestens in einer Prämisse eine ausschliefsliche Bejahung vorliegt.

Im Schlufssatz behält ein Aufsenglied dann, und nur dann seinen ursprünglichen Umfang, wenn die andere Prämisse ausschliefslich bejahend ist; anderenfalls verringert es seinen Umfang bis auf denjenigen, mit dem das andere Aufsenglied dem Mittelglied angehört.

Dazu gehören drei Schlufsweisen:

$$\begin{array}{cc} S & M_t \\ P & M_t \\ \hline S & P \end{array} \qquad \begin{array}{cc} S & M_p \\ P & M_t \\ \hline S & P_p \end{array} \qquad \begin{array}{cc} S & M_t \\ P & M_p \\ \hline S_p & P \end{array}$$

1. Schlußweise.

$$\begin{array}{cc} S & M_t \\ P & M_t \\ \hline S & P \end{array}$$

Schlufsgedanke: Jedem Subjekt S, dem ein Prädikat M ausschliefslich zugehört, kommt mittelbar ein Prädikat P zu, dem jenes M gleichfalls ausschliefslich angehört.

Hierunter sind folgende vier Modi begriffen:

1.			2.			3.			4.		
S_t	M_t	(ā)	S_t	M_t	(ā)	S_p	M_t	(ī)	S_p	M_t	(ī)
P_t	M_t	(ā)	P_p	M_t	(ī)	P_t	M_t	(ā)	P_p	M_t	(ī)
S_t	P_t	(ā)	S_t	P_p	(a)	S_p	P_t	(ī)	S_p	P_p	(i)

2. Schlußweise.

$$\begin{array}{cc} S & M_p \\ P & M_t \\ \hline S & P_p \end{array}$$

Schlufsgedanke: Jedem Subjekt S, von dem ein Prädikat M elementar bejaht ist, kommt mittelbar ein Prädikat P zu, dem jenes M ausschliefslich zugehört, und zwar mit demjenigen Umfang, mit dem M ihm zukommt.

Dies betrifft die Einzelformen:

1.			2.			3.			4.		
S_t	M_p	(a)	S_t	M_p	(a)	S_p	M_p	(i)	S_p	M_p	(i)
P_t	M_t	(ā)	P_p	M_t	(ī)	P_t	M_t	(ā)	S_p	M_t	(ī)
S_t	P_p	(a)	S_t	P_{pp}	(a)	S_p	P_p	(i)	S_p	P_{pp}	(i)

3. Schlußweise.

$$\begin{array}{cc} S & M_t \\ P & M_p \\ \hline S_p & P \end{array}$$

Schlufsgedanke: Jedem Subjekt S, von dem ein Prädikat M ausschliefslich bejaht ist, kommt mittelbar ein Prädikat P zu, von dem dieses M elementar bejaht ist, und zwar nur soweit, als das P zum Umfang von M gehört.

Aus der allgemeinen Formel lassen sich folgende Einzelmodi entwickeln:

1.			2.			3.			4.		
S_t	M_t	(ā)	S_t	M_t	(ā)	S_p	M_t	(ī)	S_p	M_t	(ī)
P_t	M_p	(a)	P_p	M_p	(i)	P_t	M_p	(a)	P_p	M_p	(i)
S_p	P_t	(ī)	S_p	P_p	(i)	S_{pp}	P_t	(ī)	S_{pp}	P_p	(i)

Die gültigen Schlüsse der 2. Figur lassen sich nicht so unmittelbar als gültig einsehen, wie die der 1. Figur. Denn im Obersatz ist das zukünftige Prädikat Subjekt, nimmt also eine andere Stellung ein, als ihm im Schlufsatz zukommt. Wenn daher in einem konkret gegebenen Modus der Schlufs abgeleitet werden soll, so mufs zuerst der Obersatz umgekehrt werden. Dadurch wird aber unser Modus auf einen entsprechenden der 1. Figur zurückgeführt. Die weiteren Denkoperationen erfolgen dann so, wie es in dieser erforderlich ist und führen schliefslich auf den 1. Grundsatz des natürlichen Schliefsens zurück. Aus diesem schöpfen also auch die bejahenden Modi der 2. Figur beim wirklichen Schliefsen ihre Beweiskraft; denn in solch einem Falle wird man natürlich nicht die in dieser Arbeit durchgeführte allgemeine Deduktion benutzen können.

Hierbei entsteht die Forderung, dafs tatsächlich jedem bejahenden Modus der 2. Figur ein Modus der 1. Figur entspreche, auf den er zurückgeführt werden könne. Dafs dies wirklich der Fall ist, und zwar nicht nur speziell für die 2. Figur, sondern für alle Figuren überhaupt, geht aus der Gemeinschaftlichkeit der Sphärenbilder für die bejahenden Schlüsse aller 4 Figuren hervor.[1]) Um die Kontrolle hierüber zu erleichtern, ist in dieser Arbeit die Anordnung so getroffen worden, dafs für entsprechende gültige Schlufsformen durch

---

[1]) Siehe oben § 18 S. 24 f.

alle 4 Figuren hindurch die Ordnungszahl nicht nur der Einzelmodi, sondern auch der Schlufsweisen dieselben sind; z. B. entspricht dem Syllogismus a a a (Barbara) aus der 1. Figur die Form a ī a in der 2. Figur; beide haben die Nummer $2_{,3}$. Man vergleiche übrigens auch die Zusammenstellung aller Modi in der Tabelle am Schlusse der Arbeit.

Aber nicht nur, dafs die bereits gefundenen Modi der 2. Figur durch diese Reduktion auf die 1. Figur ihre Gültigkeit erweisen — man kann vielmehr auch den umgekehrten Ausgangspunkt wählen und die Ableitung sämtlicher bejahenden Modi der 2. Figur in der Weise vornehmen, dafs man sich zunächst die entsprechenden Modi der 1. Figur in der oben geschilderten Weise [1]) aus dem ersten Grundsatz des natürlichen Schliefsens entwickelt denkt. Hierauf kann man durch Umkehrung des Obersatzes alle bejahenden Modi der 2. Figur erzeugen. Dies Verfahren stände dem von uns eingeschlagenen allgemeinen Verfahren sachlich vollwertig zur Seite.

B. Nur eine Prämisse ist verneinend.

a) Der Obersatz ist verneinend.

$$\begin{array}{ccc} S & & M \\ P & \vee & M \\ \hline \end{array}$$

Für die ungültigen Kombinationen gewinnen wir aus § 36 S. 49 die Form:

$$\begin{array}{ccc} S & & M \\ P_p & \vee & M \\ \hline \end{array}$$

Dazu den Satz:

In der 2. Figur sind Schlüsse bei besonders verneinendem Obersatz unmöglich.

Hierunter fallen die Einzelkombinationen:

$$\begin{array}{cccc} 1. & 2. & 3. & 4. \\ \begin{array}{cccc} S_t & & M_t & (\bar{a}) \\ P_p & \vee & M & (o) \\ \hline \end{array} & \begin{array}{cccc} S_t & & M_p & (a) \\ P_p & \vee & M & (o) \\ \hline \end{array} & \begin{array}{cccc} S_p & & M_t & (\bar{i}) \\ P_p & \vee & M & (o) \\ \hline \end{array} & \begin{array}{cccc} S_p & & M_p & (i) \\ P_p & \vee & M & (o) \\ \hline \end{array} \end{array}$$

---

1) § 47 S. 63.

In Bezug auf die gültigen Schlufsformen findet der Satz § 36 S. 50 hier wörtlich Anwendung:

> **Die notwendige, aber auch hinreichende Bedingung dafür, dafs in der 2. Figur bei verneinendem Obersatz Schlüsse gezogen werden können, besteht darin, dafs der Obersatz allgemein verneinend ist.**
>
> **Das Unterglied wird mit seinem ursprünglichen Umfang vom Oberglied ausgeschlossen.**

4. Schlußweise.

$$\begin{array}{ccc} S & & M \\ P_t & \vee & M \\ \hline S & \vee & P \end{array}$$

> **Schlufsgedanke: Keinem Subjekt S kann mittelbar ein Prädikat P zukommen, von dem ein ihm unmittelbar zugehöriges Prädikat M allgemein ausgeschlossen ist.**

Hieraus sind die Einzelmodi zu gewinnen:

1.	2.	3.	4.
$S_t \quad M_t$ (ā)	$S_t \quad M_p$ (a)	$S_p \quad M_t$ (ī)	$S_p \quad M_p$ (i)
$P_t \vee M$ (e)	$P_t \vee M$ (e)	$P_t \vee M$ (e)	$P_t \vee M$ (e)
$S_t \vee P$ (e)	$S_t \vee P$ (e)	$S_p \vee P$ (o)	$S_p \vee P$ (o)
	Cesare		Festino

Auch diese 4 Modi erweisen beim wirklichen Schliefsen ihre Gültigkeit durch die Zurückführbarkeit auf die 1. Figur, speziell auf die 4. Schlufsweise derselben, deren Modi sie einzeln entsprechen. Aus ihnen lassen sie sich auch direkt durch Umkehrung des Obersatzes gewinnen. Auch sie gehen also in letzter Linie auf den 2. Grundsatz des natürlichen Schliefsens zurück.

Dagegen kann die 5. Schlufsweise der 1. Figur hier keine Analogon finden, da in ihr der Obersatz besonders verneint ist, mithin keine Umkehrung gestattet.

b) Der Untersatz ist verneinend.

$$\begin{array}{ccc} S & \vee & M \\ P & & M \\ \hline \end{array}$$

Die ungültigen Kombinationen müssen nach § 43 S. 55 die Form besitzen:

$$\begin{array}{ccc} S & \vee & M \\ P_p & & M \\ \hline \end{array}$$

Dem entspricht der Satz:

> In der 2. Figur können aus verneinendem Untersatz und besonders bejahendem Obersatz Schlüsse nicht gezogen werden.

Dies betrifft die Kombinationen:

1.	2.	3.	4.
$S_t \vee M$ (e)	$S_t \vee M$ (e)	$S_p \vee M$ (o)	$S_p \vee M$ (o)
$P_p \quad M_t$ (ī)	$P_p \quad M_p$ (i)	$P_p \quad M_t$ (ī)	$P_p \quad M_p$ (i)

Dagegen können wir für die gültigen Schlufsformen nach § 43 den Satz aussprechen:

> Die notwendige und hinreichende Bedingung dafür, dafs in der 2. Figur bei verneinendem Untersatz Schlüsse gezogen werden können, besteht darin, dafs der Obersatz allgemein bejahend ist.
>
> Das Unterglied wird mit seinem ursprünglichen Umfang vom Oberglied ausgeschlossen.

6. Schlußweise.

$$\begin{array}{ccc} S & \vee & M \\ P_t & & M \\ \hline S & & M \end{array}$$

Schlufsgedanke: Keinem Subjekt S kommt mittelbar ein Prädikat P zu, dem ein von ihm selbst ausgeschlossenes Prädikat M allgemein zugehört.

Darunter fallen:

1.	2.	3.	4.
$S_t \vee M$ (e)	$S_t \vee M$ (e)	$S_p \vee M$ (o)	$S_p \vee M$ (o)
$P_t \quad M_t$ (ā)	$P_t \quad M_p$ (a)	$P_t \quad M_t$ (ā)	$P_t \quad M_p$ (a)
$S_t \vee P$ (e)	$S_t \vee P$ (e)	$S_p \vee P$ (o)	$S_p \vee P$ (o)
	Camestres		Baroco

Für die Zurückführung dieser Schlufsweise auf die 6. Schlufsweise der 1. Figur und also auf den 3. Grundsatz des natürlichen Schliefsens gilt dasselbe wie für die vorhergehenden Schlufsweisen. Dabei verdient aber der Umstand Beachtung, dafs sich auch zu Camestres und Baroco in der 1. Figur jetzt Gegenstücke finden, nämlich e ī e und o ī o. Hier haben wir ein erstes Beispiel für die allgemeine Tatsache, dafs alle diejenigen Schlufsformen, die im elementaren Schlufssystem sich nur indirekt auf die 1. Figur zurückführen liefsen, in dieser erweiterten Schlufslehre durch reine Reduktion mit der 1. Figur zusammenhängen.

Übersicht über die Kombinationen der 2. Figur.

Wir hatten an Kombinationen gefunden:

	Ungültige	Gültige
A. Beide Prämissen sind bejahend:		
Ungültige Kombinationen	4	
Gültige „		12
B. Nur eine Prämisse ist verneinend:		
a) Der Obersatz ist verneinend.		
Ungültige Kombinationen	4	
Gültige „		4
b) Der Untersatz ist verneinend:		
Ungültige Kombinationen	4	
Gültige „		4
	12	20

Übertrag	12	20
C. Beide Prämissen sind verneinend:		
Ungültige Kombinationen	4	
Ungültige Kombinationen überhaupt .	16	
Gültige „ „		20
zusammen	36	

Also genau die mögliche Zahl von Kombinationen.

---

50. Beispiele zur 2. Figur.

1. Schlufsweise.

1,1. ā ā ā

Der anonyme Übersetzer von Virgils Georgica übersetzte orbis fälschlicherweise mit „Erdkreis".

Nur Dusch konnte diesen Fehler begehen.

Der anonyme Übersetzer von Virgils Georgica konnte nur Dusch sein[1])

oder:

Die Gerechtigkeit ist in der Welt am mächtigsten, wenn sie von dem willenskräftigsten und mächtigsten Menschen gehandhabt wird.

Nur der Monarch ist ein solcher Mensch.

Die Gerechtigkeit ist am mächtigsten, wenn sie vom Monarchen gehandhabt wird.[2])

1,2. ā ī a

Jede Nekrose einer Zahnwurzelspitze erfordert zur Konservierung des Zahnes eine Resektion der Wurzelspitze.

Nur eine blutige Operation kann die Resektion bewirken.

Jede Nekrose einer Zahnwurzelspitze erfordert zur Konservierung des Zahnes eine blutige Operation.

1,3. ī ā ī

Einige Kurven haben Stellen, an denen ihre Tangente parallel zur Abscissenachse verläuft.

---

[1]) Nach Lessing, 77. Literaturbrief.
[2]) Nach Dante, De Monarchia I. C. 11 (13).

Nur an den Stellen, an denen die die Kurve analytisch darstellende Funktion eine verschwindende Ableitung hat, kann eine Tangente parallel zur Abscissenachse verlaufen.

Einige Kurven haben Stellen, an denen ihre Ableitung verschwindet.

1,4. ī ī i

Einige gesteinsbildende Mineralien zeigen Einschlüsse von Gesteinsglas und flüssiger komprimierter Kohlensäure.

Nur durch Ausscheidung aus einem feuerflüssigen Magma können solche Ausscheidungen entstanden sein.

Einige gesteinsbildende Mineralien müssen sich aus einem feuerflüssigen Magma abgeschieden haben.[1])

2. Schlufsweise.

2,1. a ā a

Aus dem Eiweifs wird ein Teil des Stickstoffs beim Behandeln mit salpetriger Säure als N_2 ausgetrieben.

Nur aus Körpern, bei denen der Stickstoff in der Amidogruppe $-NH_2$ gebunden ist, kann derselbe beim Behandeln usw.

Im Eiweifs ist ein Teil des Stickstoffs in der Amidogruppe $-NH_2$ gebunden.

2,2. a ī a

Die Magdalénien-Epoche hat in Mitteleuropa eine Fauna von ausgesprochen polarem Charakter hervorgebracht.

Nur ein sehr kaltes Klima macht die Existenz einer solchen Fauna erklärlich.

Während der Magdalénien-Epoche mufs in Mitteleuropa ein sehr kaltes Klima geherrscht haben.

2,3. i ā i

Einige von den bei Otta gefundenen tertiären Kieseln zeigen muschelförmige Schlagmarken.

Nur der Mensch oder sein Vorläufer konnte solche Schlagmarken hervorbringen.

Einige von den bei Otta gefundenen Kieseln müssen bereits vom Menschen oder seinem Vorläufer bearbeitet worden sein.[2])

---

[1]) Schlufs der Plutonisten gegen die Neptunisten.
[2]) Schlufs von Ribeiro.

2,4. i ī i

Einige devonische Trochilisken besitzen eine tonnenförmige, kalkige Hülle mit spiraliger Wandstruktur.

Nur einige Oogonien der Characeen besitzen diese Merkmale.

Mindestens einige der devonischen Trochilisken stellen Oogonien von Characeen dar.[1])

3. Schlufsweise.

3,1. ā a ī

Die Bimsstein-Auswürflinge des Laacher Vulkans sind vor allen anderen westdeutschen Bimssteinen durch den Gehalt an Hauyn charakterisiert.

Auch der bei Marburg gefundene Bimsstein enthält Hauyn.

Einige Bimsstein-Auswürflinge des Laacher Vulkans sind bis Marburg getrieben worden.[2])

3,2. ā i i

Nur die Krebstiere besitzen Larven in der Nauplius- und Cyprisform.

Einige Tiere von der äufseren Gestalt einer Muschel besitzen Larven in der Nauplius- und Cyprisform.

Einige Krebstiere besitzen die äufsere Gestalt einer Muschel.[3])

3,3. ī a ī

Nur einige Silbersalze besitzen die Fähigkeit, durch kurze Belichtungen merkliche chemische Änderungen zu erleiden.

Alle Verbindungen, die zur Belegung der photographischen Platte dienen sollen, müssen diese Fähigkeit besitzen.

Nur einige Silbersalze sind zur Belegung von photographischen Platten brauchbar.

3,4. ī i i

Nur einige der ältesten Gesteine der Erdrinde enthalten Muskovit als Bestandteil.

Auch einige Auswürflinge des Laacher Vulkans enthalten Muskovit.

Einige der ältesten Gesteine der Erdrinde sind auch vom Laacher Vulkan ausgeworfen worden.[4])

---

1) Schlufs von Karpinsky.
2) Nach dem Schlufs von R. Brauns.
3) Nach dem Schlufs von Thompson und Burmeister.
4) Schlufs des Geologen P. Wolf.

4. Schlufsweise.

4,1. ā e e

Der Tod als Zwillingsbruder des Schlafs mufste von den Alten diesem ähnlich vorgestellt und gebildet werden.

Ein Gerippe konnte dem Schlaf nicht ähnlich vorgestellt und gebildet werden.

Der Tod als Zwillingsbruder des Schlafs konnte von den Alten nicht als Gerippe vorgestellt und gebildet werden.[1])

4,2. a e e (Cesare)

Zu einer geraden Linie kann immer noch etwas hinzugefügt werden.

Was vollkommen ist, dem darf nichts mehr hinzugefügt werden können.

Eine gerade Linie ist nicht vollkommen.[2])

4,3. ī e o

Einige Schiffe werden durch Segelkraft bewegt.

Kein Schiff, das eine von äufseren Umständen unabhängige Manöverierfähigkeit besitzen soll, darf durch Segelkraft getrieben werden.

Einige Schiffe besitzen keine von äufseren Umständen unabhängige Manöverierfähigkeit.

4,4. i e o (Festino)

Einige von Anger im Brohltal gefundene lose Tuffsteine enthalten Leucit.

In keinem der im Brohltal selbst anstehenden Tuffe ist Leucit enthalten.

Die von Anger im Brohltal gefundenen losen Tuffblöcke entstammen nicht dem Brohltal selbst.

6. Schlufsweise.

6,1. e ā e

Der Schädel von Egisheim besitzt einen Bregmawinkel von weit über 50°.

Für die Schädel der Neandertalrasse ist ein Bregmawinkel von 45° bis 50° charakteristisch.

Der Schädel von Egisheim gehört nicht zur Neandertalrasse.[3])

[1]) Nach Lessing, Wie die Alten den Tod gebildet. I.
[2]) Nach Aristoteles de Caelo II 4, 286^b 19.
[3]) Schlufs des Anthropologen Schwalbe.



6,2. e a e (Camestres)

Die influenzierende Kraft der statischen Elektrizität wirkt nicht unabhängig von dem raumerfüllenden Zwischenmedium.

Alle reinen Fernkräfte müssen aber unabhängig von den raumerfüllenden Medien wirken.

Die influenzierende Kraft der statischen Elektrizität ist keine reine Fernkraft.[1]

6,3. o ā o

Es gibt Gase, bei denen das Verhältnis der spezifischen Wärmen von $^5/_3$ verschieden ist.

Alle einatomigen Gase, und nur diese, müssen aber nach den Ergebnissen der mechanischen Wärmetheorie den Wert $^5/_3$ für dieses Verhältnis besitzen.

Es gibt Gase, deren Molekül laut den Ergebnissen der mechanischen Wärmetheorie nicht einatomig sind.

6,4. o a o (Baroco)

Viele Gläser sind für die chemisch wirksamsten Strahlen nicht durchlässig.

Ein Glas, das als Prisma zu spektrographischen Untersuchungen brauchbar sein soll, mufs gerade für die chemisch wirksamsten Strahlen durchlässig sein.

Viele Gläser sind als Prismen zu spektrographischen Untersuchungen nicht brauchbar.

III. Figur.

51. Allgemeines Schema:

M	S
M	P

A. Beide Prämissen sind bejahend.

Nach § 21 S. 31 können wir für die **ungültigen Kombinationen** das Schema aufstellen:

M_p	S
M_p	P

mit dem Satze:

[1]) Schlufs von Faraday.

In der 3. Figur können Schlüsse aus nur besonders bejahenden Prämissen nicht gezogen werden.

Dies gilt für die Kombinationen:

1.			2.			3.			4.		
$M_{\mathfrak{p}}$	S_t	$(\bar{\imath})$	$M_{\mathfrak{p}}$	S_t	$(\bar{\imath})$	$M_{\mathfrak{p}}$	S_p	(i)	$M_{\mathfrak{p}}$	S_p	(i)
$M_{\mathfrak{p}}$	P_t	$(\bar{\imath})$	$M_{\mathfrak{p}}$	P_p	(i)	$M_{\mathfrak{p}}$	P_t	$(\bar{\imath})$	$M_{\mathfrak{p}}$	P_p	(i)

Dagegen können wir für die gültigen Schlufsformen nach § 22 behaupten:

Die notwendige und hinreichende Bedingung dafür, dafs in der 3. Figur aus bejahenden Prämissen Schlüsse gezogen werden können, besteht darin, dafs wenigstens eine Prämisse allgemein ist.

Im Schlufs behält ein Aufsenglied dann und nur dann seinen ursprünglichen Umfang, wenn die andere Prämisse allgemein ist, sonst verringert sich sein Umfang bis auf denjenigen, mit dem das andere Aufsenglied an das Mittelglied geknüpft ist.

Diesem Satz entsprechen 3 Schlufsweisen:

$$\begin{array}{cc} M_t & S \\ M_t & P \\ \hline S & P \end{array} \qquad \begin{array}{cc} M_{\mathfrak{p}} & S \\ M_t & P \\ \hline S & P_p \end{array} \qquad \begin{array}{cc} M_t & S \\ M_{\mathfrak{p}} & P \\ \hline S_p & P \end{array}$$

1. Schlufsweise.

$$\begin{array}{cc} M_t & S \\ M_t & P \\ \hline S & P \end{array}$$

Schlufsgedanke: Jedem Subjekt S kommt, sofern es als Prädikat von einem Gegenstand M allgemein ausgesagt ist, mittelbar ein Prädikat P zu, das gleichfalls von diesem Gegenstand M allgemein gilt.

Dieser Gedanke gilt für die Syllogismen:

1.	2.	3.	4.
M_t S_t (ā)	M_t S_t (ā)	M_t S_p (a)	M_t S_p (a)
M_t P_t (ā)	M_t P_p (a)	M_t P_t (ā)	M_t P_p (a)
S_t P_t (ā)	S_t P_p (a)	S_p P_t (ī)	S_p P_p (i)
			Darapti.

2. Schlufsweise.

$$\begin{array}{cc} M_p & S \\ M_t & P \\ \hline S & P_p \end{array}$$

Schlufsgedanke: Jedem Subjekt S kommt, sofern es als Prädikat von einem Gegenstand M besonders bejaht ist, mittelbar ein Prädikat P zu, das von jenem Gegenstand M allgemein ausgesagt ist, und zwar mit dem Umfang, für den S von M gilt.

Hieraus lassen sich die Modi entwickeln:

1.	2.	3.	4.
M_p S_t (ī)	M_p S_t (ī)	M_p S_p (i)	M_p S_p (i)
M_t P_t (ā)	M_t P_p (a)	M_t P_t (ā)	M_t P_p (a)
S_t P_p (a)	S_t P_{pp} (a)	S_p P_p (i)	S_p P_{pp} (i)
			Datisi.

3. Schlufsweise.

$$\begin{array}{cc} M_t & S \\ M_p & P \\ \hline S_p & P \end{array}$$

Schlufsgedanke: Jedem Subjekt S kommt, sofern es als Prädikat von einem Gegenstand M allgemein ausgesagt ist, mittelbar ein Prädikat P zu, das von diesem Gegenstand M allgemein gilt, und zwar soweit, als dieses P von M ausgesagt ist.

Dazu gehören die Formen:

1.	2.	3.	4.
$M_t\ S_t$ (ā)	$M_t\ S_t$ (ā)	$M_t\ S_p$ (a)	$M_t\ S_p$ (a)
$M_p\ P_t$ (ī)	$M_p\ P_p$ (i)	$M_p\ P_t$ (ī)	$M_p\ P_p$ (i)
$S_p\ P_t$ (ī)	$S_p\ P_p$ (i)	$S_{pp}\ P_t$ (ī)	$S_{pp}\ P_p$ (i)
			Disamis.

In bezug auf die Reduktion aller dieser Formen auf die 1. Figur gilt dasselbe, was schon bei der 2. Figur gesagt wurde. Nur wäre vielleicht noch zu bemerken, dafs jetzt auch für Disamis eine reine Reduktion in ī i i möglich ist.

B. Eine Prämisse ist verneinend.

a) Der Obersatz ist verneinend.

Allgemeines Schema:

$$\begin{array}{c} M \quad S \\ M \vee P \\ \hline \end{array}$$

Für die ungültigen Kombinationen gewinnen wir nach § 35 S. 48 die Form:

$$\begin{array}{c} M_p \quad S \\ M_p \vee P \\ \hline \end{array}$$

wozu der Satz gehört:

> In der 3. Figur können bei verneinendem Obersatz Schlüsse aus nur besonderen Prämissen nicht gezogen werden.

Dieser Art sind folgende Kombinationen:

1.	2.
$M_p\ \ S_t$ (ī)	$M_p\ \ S_p$ (i)
$M_p \vee P$ (o)	$M_p \vee P$ (o)

Für die gültigen Schlufsformen folgt aus § 35:

> Die notwendige und hinreichende Bedingung dafür, dafs in der 3. Figur bei verneinendem Obersatz Schlüsse gezogen

werden können, besteht darin, daſs wenigstens eine Prämisse allgemein ist.

Lautet der Obersatz allgemein, so wird das Unterglied mit seinem ursprünglichen Umfang vom Oberglied ausgeschlössen, sonst nur mit demjenigen Umfang, für den auch das Mittelglied vom Oberglied ausgeschlossen ist.

Dieser Satz umfaſst 2 Schluſsweisen:

$$\begin{array}{ccc} M & & S \\ M_t & \vee & P \\ \hline S & \vee & P \end{array} \qquad\qquad \begin{array}{ccc} M_t & & S \\ M_p & \vee & P \\ \hline S_p & \vee & P \end{array}$$

4. Schluſsweise.

$$\begin{array}{ccc} M & & S \\ M_t & \vee & P \\ \hline S & \vee & P \end{array}$$

Schluſsgedanke: Keinem Subjekt S kann, sofern es als Prädikat von einem Gegenstande M bejaht ist, mittelbar ein Prädikat P zukommen, das von dem Gegenstand M allgemein ausgeschlossen ist.

Der Satz gilt für folgende Modi:

$$\begin{array}{cccc} & 1. & & \\ M_t & & S_t & (\bar{a}) \\ M_t & \vee & P & (e) \\ \hline S_t & \vee & P & (e) \end{array} \qquad \begin{array}{cccc} & 2. & & \\ M_p & & S_t & (\bar{\imath}) \\ M_t & \vee & P & (e) \\ \hline S_t & \vee & P & (e) \end{array} \qquad \begin{array}{cccc} & 3. & & \\ M_t & & S_p & (a) \\ M_t & \vee & P & (e) \\ \hline S_p & \vee & P & (o) \end{array} \qquad \begin{array}{cccc} & 4. & & \\ M_p & & S_p & (i) \\ M_t & \vee & P & (e) \\ \hline S_p & \vee & P & (o) \end{array}$$

Felapton. Ferison.

5. Schluſsweise.

$$\begin{array}{ccc} M_t & & S \\ M_p & \vee & P \\ \hline S_p & \vee & P \end{array}$$

Schluſsgedanke: Jedem Subjekt S muſs, sofern es als Prädikat von einem Gegenstand

> M allgemein bejaht ist, mittelbar ein von diesem Gegenstand M besonders verneintes Prädikat P soweit abgesprochen werden, wie von diesem Gegenstand M.

Dies betrifft folgende Modi:

1.	2.
$M_t \quad S_t \quad (\bar{a})$	$M_t \quad S_p \quad (a)$
$M_p \vee P \quad (o)$	$M_p \vee P \quad (o)$
$S_p \vee P \quad (o)$	$S_{pp} \vee P \quad (o)$
	Bocardo.

Auch diese beiden Schlufsweisen mit ihren 6 Modi lassen sich rein auf die 1. Figur reduzieren; speziell entspricht der Form a o o (Bocardo) der Modus ī o o.

b) Der Untersatz ist verneinend.

$$\begin{array}{l} M \vee S \\ M \quad P \\ \hline \end{array}$$

Für die ungültigen Kombinationen können wir nach § 44 S. 56 der Satz aufstellen:

> In der 3. Figur können bei verneinendem Untersatz Schlüsse aus besonders verneinendem Untersatz oder elementar bejahendem Obersatz nicht gezogen werden.

Dazu gehören die folgenden drei Kombinationsformen:

$$\begin{array}{l} M_p \vee S \\ M \quad P_p \\ \hline \end{array} \qquad \begin{array}{l} M_p \vee S \\ M \quad P_t \\ \hline \end{array} \qquad \begin{array}{l} M_t \vee S \\ M \quad P_p \\ \hline \end{array}$$

Aus jeder lassen sich zwei Kombinationen bilden:

$$\begin{array}{lll} M_p \vee S & (o) \\ M_t \quad P_p & (a) \\ \hline \end{array} \qquad \begin{array}{lll} M_p \vee S & (o) \\ M_t \quad P_t & (\bar{a}) \\ \hline \end{array} \qquad \begin{array}{lll} M_t \vee S & (e) \\ M_t \quad P_p & (a) \\ \hline \end{array}$$

$$\begin{array}{lll} M_p \vee S & (o) \\ M_p \quad P_p & (i) \\ \hline \end{array} \qquad \begin{array}{lll} M_p \vee S & (o) \\ M_p \quad P_t & (\bar{i}) \\ \hline \end{array} \qquad \begin{array}{lll} M_t \vee S & (e) \\ M_p \quad P_p & (i) \\ \hline \end{array}$$

Dagegen haben die gültigen Schlüsse hier die Form:

$$\frac{\begin{array}{l} M_t \vee S \\ M \quad P_t \end{array}}{S_t \vee P}$$

der der Satz entspricht:

Die notwendige und hinreichende Bedingung dafür, dafs in der 3. Figur bei verneinendem Untersatz Schlüsse, und zwar verneinende, gezogen werden können, besteht darin, dafs der Obersatz eine ausschliefsliche Bejahung und zugleich der Untersatz eine allgemeine Verneinung darstellt.

Der Ausschlufs zwischen den beiden Aufsengliedern ist ein vollständiger.

6. Schlußweise.

$$\frac{\begin{array}{l} M_t \vee S \\ M \quad P_t \end{array}}{S_t \vee P}$$

Schlufsgedanke: Keinem Subjekt S, das als Prädikat von einem Gegenstand M allgemein ausgeschlossen ist, kann mittelbar ein Prädikat P zukommen, das von jenem Gegenstand M ausschliefslich gilt.

Daraus leiten sich die folgenden beiden Modi ab:

1.

$$\frac{\begin{array}{ll} M_t \vee S & (e) \\ M_t \quad P_t & (\bar{a}) \end{array}}{S_t \vee P \quad (e)}$$

2.

$$\frac{\begin{array}{ll} M_t \vee S & (e) \\ M_p \quad P_t & (\bar{\imath}) \end{array}}{S_t \vee P \quad (e)}$$

Diese beiden Modi lassen sich durch Umkehrung des Untersatzes auf die beiden ersten Modi der 6. Schlufsweise der 1. Figur zurückführen. Den beiden letzten Modis der 1. Figur dagegen entspricht hier nichts, da in ihnen der Untersatz besonders verneinend war.

Übersicht über die Kombinationen der 3. Figur.

Wir hatten folgende Kombinationen behandelt:

A. Beide Prämissen sind bejahend:

Ungültige Kombinationen	4	
Gültige „		12

B. Eine Prämisse ist verneinend.

a) Der Obersatz ist verneinend:

Ungültige Kombinationen	2	
Gültige „		6

b) Der Untersatz ist verneinend:

Ungültige Kombinationen	6	
Gültige „		2

C. Beide Prämissen sind verneinend.

Ungültige Kombinationen	4	

Im ganzen also:

Ungültige Kombinationen	16	
Gültige „		20
zusammen	36	

Wir haben also alle möglichen Zusammenstellungen tatsächlich gefunden.

---

52. Beispiele zur 3. Figur.

1. Schlufsweise.

1,1. ā ā ā

Jedesmal dann, und nur dann, wenn drei lineare Gleichungen ein von 0 verschiedenes Lösungssystem haben, gehen die durch sie analytisch dargestellten Geraden durch einen Punkt.

Die Existenz eines solchen Lösungssystems deckt sich mit dem Verschwinden der Koëffizienten-Determinante.

Die Existenz eines einzigen Schnittpunktes bei drei Geraden deckt sich mit dem Verschwinden der Koëffizienten-Determinante ihrer Gleichungen.

oder:

Wenn Knochen verschiedener Lebewesen, die sich an derselben Lagerstätte zusammen vorfinden, denselben Zersetzungsgrad aufweisen, brausen sie bei der Behandlung mit Salzsäure in derselben Weise auf.

Wenn solche Knochen denselben Zersetzungsgrad aufweisen, müssen sie von demselben Alter sein.

Wenn Knochen verschiedener Lebewesen, die sich an einer Lagerstätte zusammen vorfinden, bei der Behandlung mit Salzsäure in derselben Weise aufbrausen, müssen sie von demselben Alter sein.[1])

1,2. ā a a

Lavoisier war der Begründer der wissenschaftlichen Chemie.
Lavoisier starb auf dem Schafott.

Der Begründer der wissenschaftlichen Chemie starb auf dem Schafott.

1,3. a ā ī

Die Dinosaurier waren Tiere der Jurazeit.
Einige Dinosaurier stellten die größten Tiere dar, die je gelebt haben.

Einige Tiere der Jurazeit sind die größten, die je gelebt haben.

1,4. a a i (Darapti)

Die Droseraceen gehören zu den fleischfressenden Pflanzen.
Die Droseraceen leben an sumpfigen Stellen, an denen die normale Stickstoffernährung Schwierigkeiten unterliegt.

Einige fleischfressende Pflanzen leben an sumpfigen Stellen, an denen die normale Stickstoffernährung Schwierigkeiten unterliegt.

2. Schlußweise.

2,1. ī ā a

Alle Tiefengesteine, und nur diese, besitzen eine rein körnige Struktur.
Eine Art der Tiefengesteine ist der Granit.

Der Granit besitzt eine rein körnige Struktur.
(Umstellung der Prämissen.)

2,2. ī a a

Eins von den (verloren gegangenen) Dramen des Sophokles war der Laokoon.
In den Dramen des Sophokles überhaupt gelangen die Schmerzempfindungen in lauten Äußerungen zum Ausdruck.

Auch im Laokoon des Sophokles müssen die Schmerzempfindungen in lauten Äußerungen zum Ausdruck gebracht worden sein.[2])

[1]) Schluß des Prähistorikers Prof. Schaaffhausen.
[2]) Nach Lessing, Laokoon.

2,3. i $\bar{a}$ i

Einige Cetaceen gehören zu den gefährlichsten Räubern der Meere.
Die Cetaceen sind dem Wasserleben speziell angepafste Säugetiere.

Einige der gefährlichsten Räuber der Meere sind dem Wasser speziell angepafste Säugetiere.

2,4. i a i (Datisi)

Einige Skulpturwerke Michel Angelos sind unvollendet geblieben.
Alle Skulpturwerke Michel Angelos gehören zu den Meisterwerken der Kunst.

Einige unvollendet gebliebene Skulpturwerke gehören zu den Meisterwerken der Kunst.

3. Schlufsweise.

3,1. $\bar{a}$ $\bar{i}$ $\bar{i}$

Die Fixsterne, und nur diese, besitzen die Eigenschaft, dafs sie auch durch die stärksten Teleskope stets als Punkte erscheinen.
Einige Fixsterne zeichnen sich durch ein starkes Funkeln aus.

Einige von den Sternen, die auch durch die stärkste Vergröfserung nur als Punkte erscheinen, zeichnen sich durch starkes Funkeln aus.

3,2. $\bar{a}$ i i

Die Selektion ist nach Darwin das wesentliche Moment, das die Umwandelung der Arten bewirkt.
Gewisse Formen der Selektion waren schon lange vor Darwin bekannt.

Gewisse Formen des Momentes, das nach Darwin im wesentlichen die Umwandelung der Arten bedingt, waren schon lange vor Darwin bekannt.

3,3. a $\bar{i}$ $\bar{i}$.

Die Siphoneen sind einzellige Pflanzen.
Einige Siphoneen ahmen die äufsere Gestalt der höchst organisierten Phanerogamen in täuschender Weise nach.

Einige einzellige Pflanzen ahmen die äufsere Gestalt der höchst organisierten Phanerogamen in täuschender Weise nach.

3,4. a i i (Disamis)

Die Blenden sind geschwefelte Mineralien.
Einige Blenden werden hüttenmännisch verarbeitet.

Einige geschwefelte Mineralien werden hüttenmännisch verarbeitet.

4. Schlufsweise.

4,1. ā e e

Columbus war der tatsächliche Entdecker Amerikas.

Columbus war wahrscheinlich nicht der geistige Vater des Gedankens, dafs es westlich vom Atlantischen Ozean noch Land geben müsse.

Der tatsächliche Entdecker Amerikas war wahrscheinlich nicht der geistige Vater des Gedankens, dafs es westlich vom Atlantischen Ozean noch Land geben müsse.

4,2. ī e e

Ein chemischer Prozefs, bei dem der Körper schwerer wird unter Verschwinden eines Teils der umgebenden atmosphärischen Luft, kann unmöglich durch Entweichen eines Bestandteils des Körpers selbst (Phlogiston) erklärt werden.

Ein Prozefs dieser Art ist aber die sogen. Metallverkalkung (Oxydation).

Die sogen. Metallverkalkung (Oxydation) kann unmöglich durch Entweichen eines Bestandteils des Metalls (Phlogiston) erklärt werden.[1])

(NB. Umstellung der Prämissen!)

4,3. a e o (Felapton)

Die Babylonier und Assyrier waren semitische Völker.

Die Babylonier und Assyrier waren keine Monotheisten.

Einige semitische Völker waren keine Monotheisten.

4,4. i e o (Ferison)

Einige Stickstoffbasen finden als Heilmittel gegen das Fieber Verwendung.

Keine Stickstoffbase ist für den Körper ganz unschädlich.

Einige Heilmittel gegen Fieber sind für den Körper nicht ganz unschädlich.

5. Schlufsweise.

5,1. ā o o

Die Monaden sind vorstellende Wesen.

Einige Monaden stellen die Welt nicht adäquat vor.

Einige vorstellende Wesen stellen die Welt nicht adäquat vor.

5,2. a o o (Bocardo)

Die Fische atmen ausschliefslich durch Kiemen.

Einige Fische sterben nicht, wenn sie das Wasser zeitweilig verlassen.

Einige ausschliefslich durch Kiemen atmende Tiere sterben nicht, wenn sie zeitweilig das Wasser verlassen.

[1]) Nach dem Schlufs von Lavoisier.

6,1. e $\bar{a}$ e

Die Pflichten gegen Gott werden von den Atheisten nicht erfüllt.
Die Pflichten gegen Gott werden aber von allen rechtschaffenen Menschen erfüllt.

Die Atheisten können keine rechtschaffene Menschen sein.[1])

6,2. e $\bar{\imath}$ e

Karbonische Ablagerungen können unter dem Devon der Eifel nicht vorkommen.
Nur in karbonischen Ablagerungen gibt es abbauwürdige Lager von Steinkohle.

Unter dem Devon der Eifel kann es keine abbauwürdige Lager von Steinkohle geben.

IV. Figur.

53. Das allgemeine Schema der 4. Figur ist:

$$\begin{array}{cc} M & S \\ P & M \\ \hline \end{array}$$

A. Beide Prämissen sind bejahend.

Für die ungültigen Kombinationen gewinnen wir nach § 21 S. 31 die Form:

$$\begin{array}{cc} M_{\mathfrak{p}} & S \\ P & M_{\mathfrak{p}} \\ \hline \end{array}$$

Aus der Regel von § 21 folgt:

In der 4. Figur sind Schlüsse aus besonders bejahendem Untersatz und elementar bejahendem Obersatz unmöglich.

Der Satz umfafst folgende Einzelkombinationen:

1.			2.			3.			4.		
$M_{\mathfrak{p}}$	S_t	$(\bar{\imath})$	$M_{\mathfrak{p}}$	S_t	$(\bar{\imath})$	$M_{\mathfrak{p}}$	$S_{\mathfrak{p}}$	(i)	$M_{\mathfrak{p}}$	$S_{\mathfrak{p}}$	(i)
P_t	$M_{\mathfrak{p}}$	(a)	$P_{\mathfrak{p}}$	$M_{\mathfrak{p}}$	(i)	P_t	$M_{\mathfrak{p}}$	(a)	$P_{\mathfrak{p}}$	$M_{\mathfrak{p}}$	(i)

---

[1]) Schlufs von Cramer. Vgl. Lessing, 106. Literaturbrief.

Dagegen können wir nach § 22 den Satz formulieren:

Die notwendige und hinreichende Bedingung dafür, dafs in der 4. Figur bejahende Schlüsse gezogen werden können, besteht darin, dafs entweder der Untersatz allgemein oder der Obersatz ausschliefslich bejahend ist.

Ein Aufsenglied behält im Schlufssatz dann und nur dann seinen ursprünglichen Umfang, wenn das Mittelglied in der anderen Prämisse total gedacht ist; anderenfalls wird er verringert.

Den drei Schlufsweisen entsprechen daher folgende Formeln:

M_t	S	M_p	S	M_t	S
P	M_t	P	M_t	P	M_p
S	P	S	P_p	S_p	P

1. Schlußweise.

$$\frac{\begin{matrix} M_t & S \\ P & M_t \end{matrix}}{\begin{matrix} S & P \end{matrix}}$$

Schlufsgedanke: Jedem Subjekt S kommt, sofern es als Prädikat von einem Gegenstande M allgemein bejaht ist, mittelbar ein Prädikat P zu, dem dieses M als Prädikat ausschliefslich zugehört.

Hierunter sind folgende Modi begriffen:

1.			2.			3.			4.		
M_t	S_t	$(\bar{a})$	M_t	S_t	$(\bar{a})$	M_t	S_p	(a)	M_t	S_p	(a)
P_t	M_t	$(\bar{a})$	P_p	M_t	$(\bar{i})$	P_t	M_t	$(\bar{a})$	P_p	M_t	$(\bar{i})$
S_t	P_t	$(\bar{a})$	S_t	P_p	(a)	S_p	P_t	$(\bar{i})$	S_p	P_p	(i)

2. Schlußweise.

$$\frac{\begin{matrix} M_p & S \\ P & M_t \end{matrix}}{\begin{matrix} S & P_p \end{matrix}}$$

Schlufsgedanke: Jedem Subjekt S kommt, sofern es als Prädikat von einem Gegenstande M besonders bejaht ist, mittelbar ein Prädikat zu, von dem jener Gegenstand M als Prädikat ausschliefslich gilt, und zwar mit dem Umfang, in dem S von M ausgesagt ist.

So entstehen folgende Modi:

	1.			2.			3.			4.	
M_p	S_t	(ī)	M_p	S_t	(ī)	M_p	S_p	(i)	M_p	S_p	(i)
P_t	M_t	(ā)	P_p	M_t	(ī)	P_t	M_t	(ā)	P_p	M_t	(ī)
S_t	P_p	(a)	S_t	P_{pp}	(a)	S_p	P_p	(i)	S_p	P_{pp}	(i)

3. Schlußweise.

M_t	S
P	M_p
S_p	P

Schlufsgedanke: Jedem Subjekt S kommt, sofern es als Prädikat von einem Gegenstande M allgemein bejaht ist, mittelbar ein Prädikat P zu, von dem jenes M elementar bejaht ist, und zwar soweit, als P zum Umfang von M gehört.

Die Schlufsweise umfafst folgende Modi:

	1.			2.			3.			4.	
M_t	S_t	(ā)	M_t	S_t	(ā)	M_t	S_p	(a)	M_t	S_p	(a)
P_t	M_p	(a)	P_p	M_p	(i)	P_t	M_p	(a)	P_p	M_p	(i)
S_p	P_t	(ī)	S_p	P_p	(i)	S_{pp}	P_t	(ī)	S_{pp}	P_p	(i)
							Bamalip.			Dimatis.	

Alle diese Modi lassen sich ohne Schwierigkeit durch Umkehrung beider Prämissen auf die 1. Figur rein zurückführen. Zu Bamalip und Dimatis finden sich als Gegenstücke allerdings Formen (ī ī ī und ī i i), die in der elementaren Syllogistik nicht vorkommen. Hier mufste es daher ausgeschlossen sein, die beiden in Frage stehenden Modi aus

der 1. Figur rein zu entwickeln. Dieser Umstand ist es, der schon Kant zu einem sehr absprechenden Urteil über die 4. Figur veranlaſste. Er sagt[1]: „.... Ferner können durch alle möglichen logischen Veränderungen die Vordersätze nicht so eingerichtet werden, daſs der Schluſssatz oder auch nur ein anderer Satz, aus welchem derselbe als eine unmittelbare Folge flieſst, könnte hergeleitet werden ...... und der nach der 4. Figur erhaltene sogenannte(!) Vernunftschluſs enthält wohl die Materialien, nicht aber die Form, wonach geschlossen werden soll, und ist gar kein Vernunftschluſs nach der logischen Ordnung, in der allein die Einteilung der vier Figuren möglich ist". Und etwas weiter[2]) bedauert er, daſs Crusius sich die Mühe gegeben „an einer unnützen Sache bessern zu wollen".

Wenn Kant ernstlich den Versuch gemacht hätte, die vorliegenden Schwierigkeiten zu überwinden, anstatt einen solchen Versuch von vornherein für eine unnütze Sache zu erklären, so hätte er auf den Gedanken kommen müssen, daſs durch die einfache Umkehrung der Vordersätze eines als gültig anerkannten Modus, wie Bamalip oder Dimatis, doch nicht eine vorhandene Erkenntnis ohne weiteres verschwinden kann. Denn durch die Umkehrung eines Urteils kann an denjenigen Verhältnissen, die eine prädikative Beziehung sachlich begründen, nichts geändert werden. Dann hätte er wahrscheinlich auch entdeckt, daſs es in der 1. Figur auſser den bekannten Modi noch andere Formen des gültigen Schlieſsens geben müsse.

B. Eine Prämisse ist verneinend.

a) Der Obersatz ist verneinend.

$$\begin{array}{ccc} M & & S \\ P & \vee & M \\ \hline \end{array}$$

Für die **ungültigen Kombinationen** ergibt § 36 S. 49 folgendes Schema:

$$\begin{array}{ccc} M & & S \\ P_p & \vee & M \\ \hline \end{array}$$

[1]) WW., hrsg. v. Hartenstein, II S. 62: „Von der falschen Spitzfindigkeit" usw.

[2]) Ebenda S. 63.

Ihm entspricht der Satz:

> In der 4. Figur können Schlüsse bei besonders verneinendem Obersatz nicht gezogen werden.

Speziell betrifft das folgende Kombinationen:

1.	2.	3.	4.
$M_t \quad S_t$ (ā)	$M_p \quad S_t$ (ī)	$M_t \quad S_p$ (a)	$M_p \quad S_p$ (i)
$P_p \vee M$ (o)	$P_p \vee M$ (o)	$P_p \vee M$ (o)	$P_p \vee M$ (o)

Für die gültigen Schlufsformen dagegen gewinnen wir ebendaher den Satz:

> Die notwendige und hinreichende Bedingung dafür, dafs in der 4. Figur bei verneinendem Obersatz Schlüsse gezogen werden können, besteht darin, dafs der Obersatz allgemein ist.
>
> Im Schlufssatz wird das Unterglied mit seinem ursprünglichen Umfang vom Oberglied ausgeschlossen.

4. Schlußweise.

$$\begin{array}{ccc} M & & S \\ P_t & \vee & M \\ \hline S & \vee & P \end{array}$$

Schlufsgedanke: Keinem Subjekt S kann, sofern es als Prädikat von einem Gegenstande M bejaht ist, mittelbar ein Prädikat P zukommen, von dem jenes M allgemein verneint ist.

Hierzu gehören die Modi:

1.	2.	3.	4.
$M_t \quad S_t$ (ā)	$M_p \quad S_t$ (ī)	$M_t \quad S_p$ (a)	$M_p \quad S_p$ (i)
$P_t \vee M$ (e)	$P_t \vee M$ (e)	$P_t \vee M$ (e)	$P_t \vee M$ (e)
$S_t \vee P$ (e)	$S_t \vee P$ (e)	$S_p \vee P$ (o)	$S_p \vee P$ (o)
		Fesapo.	**Fresiso**

Diese ganze Schlufsweise entspricht durchaus der 4. in der 1. Figur. Auch Fesapo läfst sich jetzt auf einen Modus der 1. Figur (ī e o) rein reduzieren.

Jedoch hat die 5. Schlufsweise der 1. Figur hier ebensowenig wie in der 2. Figur ein Gegenstück, weil der umzukehrende Obersatz dort besonders verneinend ist.

b) Der Untersatz ist verneinend.

$$\begin{array}{l} M \vee S \\ \underline{P \quad\; M} \end{array}$$

Für die ungültigen Kombinationen liefert § 44 S. 56 den Satz:

In der 4. Figur können bei verneinendem Untersatz Schlüsse nicht gezogen werden, wenn auch nur eine Prämisse ein besonderes Urteil ist:

Dies gilt für die Kombination der Formen:

$$\begin{array}{l} M_p \vee S \\ \underline{P_p \quad\; M} \end{array} \qquad \begin{array}{l} M_p \vee S \\ \underline{P_t \quad\; M} \end{array} \qquad \begin{array}{l} M_t \vee S \\ \underline{P_p \quad\; M} \end{array}$$

aus denen sich je zwei Einzelformen ergeben:

$$\begin{array}{l} M_p \vee S \quad (o) \\ \underline{P_p \quad\; M_t \;\; (\bar{\imath})} \end{array} \qquad \begin{array}{l} M_p \vee S \quad (o) \\ \underline{P_t \quad\; M_t \;\; (\bar{a})} \end{array} \qquad \begin{array}{l} M_t \vee S \quad (e) \\ \underline{P_p \quad\; M_t \;\; (\bar{\imath})} \end{array}$$

$$\begin{array}{l} M_p \vee S \quad (o) \\ \underline{P_p \quad\; M_p \;\; (i)} \end{array} \qquad \begin{array}{l} M_p \vee S \quad (o) \\ \underline{P_t \quad\; M_p \;\; (a)} \end{array} \qquad \begin{array}{l} M_t \vee S \quad (e) \\ \underline{P_p \quad\; M_p \;\; (i)} \end{array}$$

Dagegen finden wir für die gültigen Schlüsse den Satz:

Die notwendige, aber auch hinreichende Bedingung dafür, dafs in der 4. Figur bei verneinendem Untersatz Schlüsse gezogen werden können, besteht darin, dafs beide Prämissen allgemein sind.

Der Ausschlufs zwischen den beiden Aufsengliedern ist ein vollständiger.

6. Schlußweise.

$$\begin{array}{l} M_t \vee S \\ \underline{P_t \quad\; M} \\ S_t \vee P \end{array}$$

Schlufsgedanke: Keinem Subjekt S kann, sofern es als Prädikat von einem Gegenstande M allgemein verneint ist, mittelbar ein Prädikat P zukommen, von dem jenes M allgemein bejaht ist.

Dazu gehören die beiden Modi:

1.	2.
$M_t \vee S$ (e)	$M_t \vee S$ (e)
$P_t \quad M_t$ (ā)	$P_t \quad M_p$ (a)
$S_t \vee P$ (e)	$S_t \vee P$ (e)
	Calemes.

Diese Schlufsweise bildet das Gegenstück zu den beiden ersten Modi der 6. Schlufsweise aus der 1. Figur. Auch Calemes läfst sich jetzt somit rein reduzieren, und zwar entspricht ihm e ī o. Die beiden letzten Modi der ersten Figur finden dagegen hier, wie auch in der 3. Figur kein Äquivalent, da in ihnen der umzukehrende Untersatz besonders verneinend ist.

Übersicht über die Kombinationen der 4. Figur.

Wir hatten folgende Kombinationen behandelt:

A. Beide Prämissen sind bejahend.

Ungültige Kombinationen	4	
Gültige „		12

B. Eine Prämisse ist verneinend.

a) Der Obersatz ist verneinend:

Ungültige Kombinationen	4	
Gültige „		4

b) Der Untersatz ist verneinend:

Ungültige Kombinationen	6	
Gültige “		2

C. Beide Prämissen sind verneinend.

Ungültige Kombinationen	4	

Im ganzen also:

Ungültige Kombinationen	18	
Gültige „		18
zusammen	36	

Wir erhalten also genau die mögliche Zahl von Kombinationen überhaupt.

Schlufswort.

54. In der theoretischen Entwicklung des syllogistischen Systems wurde von uns zur Übertragung der Gesetze des Urteilens auf das Schliefsen das Prinzip der Sphärenvergleichung in Anwendung gebracht. Dieses führt schon für sich allein, ohne Hinzunahme anderer Prinzipien, notwendig zu richtigen Resultaten, d. h. zur Auffindung und richtigen Lösung aller möglichen Schlufsformen. Methodisch bietet es aufserdem den Vorteil der gröfstmöglichsten Allgemeinheit; gleichzeitig gestattet es, die inneren Beziehungen der einzelnen Schlufsformen zueinander aufzudecken.

Doch unterliegt es keinem Zweifel, dafs dieser Methode lediglich eine theoretische Bedeutung zukommt, dafs sie für die tatsächlichen Denkverläufe dagegen kaum in Frage kommen kann. Hier bietet sich vielmehr ein anderes Verfahren dar: der Beweis durch die Reduktion auf die 1. Figur, falls es sich um eine der folgenden Figuren handelt, und bei der 1. Figur selbst die Begründung durch einen der drei Grundsätze des Schliefsens.

Beide Verfahren sind sachlich einander gleichwertig und führen, wie sich zeigen wird, unabhängig voneinander zu denselben Resultaten. Ihr gegenseitiges Verhältnis kann man zu dem zwischen Analysis und Beweis bei einer geometrischen Konstruktion in Parallele setzen, wobei festzuhalten ist, dafs die Analysis für sich allein schon allen logischen Ansprüchen genügt, und der Beweis in diesem Falle lediglich historische und methodische Gründe hat.

Wir haben im dritten Teil der Arbeit mehrfach die Verwendung des zweiten Prinzips berührt und dabei einfach vorausgesetzt, dafs es möglich sei, in der 1. Figur zu jedem der nach unserem allgemeinen Verfahren gefundenen Modi und jeder Schlufsweise der letzten Figuren ein Äquivalent zu finden. Von unserm allgemeinen Standpunkt aus bedarf es jetzt noch des Nachweises, dafs dieses nicht zufällig, sondern vielmehr notwendig ist.

Für die bejahenden Schlüsse ist diese Gesetzmäfsigkeit ohne weiteres klar; denn wir sahen schon oben,[1] das die Gleichheit der syllogistischen Sphärenbilder die Korrelation der bejahenden Modi durch alle vier Figuren hindurch bedingt. (vgl. die drei ersten Schlufsweisen in der am Schlufs Seite 158—159 beigegebenen Tabelle aller Syllogismen.)[2]

Bei den verneinenden Schlüssen ist dagegen die Sache weniger durchsichtig. Für den Fall des verneinenden Obersatzes hatten wir in der allgemeinen Entwicklung die folgenden beiden Formeln aufgestellt:[3]

$$\begin{array}{ccc} M & \longleftrightarrow & S \\ M_t & \overset{\longleftrightarrow}{\vee} & P_t \\ \hline S & \vee & P \end{array} \qquad\qquad \begin{array}{ccc} M_t & \longleftrightarrow & S \\ M_p & \vee & P \\ \hline S_p & \vee & P \end{array}$$

Die erste Formel gilt ohne jede Einschränkung für alle Figuren. Denn der Untersatz ist als bejahendes Urteil unbeschränkt umkehrbar; dasselbe gilt auch für den Obersatz, da seine beiden Glieder als total vorausgesetzt werden. Alle figürlichen Modi, die dieser Formel unterliegen, müssen demgemäfs in den anderen Figuren ein Gegenstück haben, lassen sich also, falls sie der 1. Figur nicht angehören sollten, ohne Ausnahme auf diese rein reduzieren (vgl. die 4. Schlufsweise in der Schlufstabelle.)

Die zweite Formel dagegen besitzt im verneinenden Obersatz ein partiales Subjekt M; die Umkehrung dieser Prämisse

---

[1]) § 18 S. 24.

[2]) Damit ist wenigstens für bejahende Schlüsse die gleiche Anzahl von Modi in allen vier Figuren erzielt, und zwar auf weniger künstliche Weise, als Hospinianus und Leibniz dies versuchten (vgl. Leibniz, De Arte Combinatoria, Philos. Schrift., hrsg. v. Gerhard, Bd. IV S. 46 ff.). Für die verneinenden Schlüsse dagegen ist es, wie sich zeigen wird, ausgeschlossen, eine solche Gleichheit herbeiführen zu wollen.

[3]) § 31 S. 44.

wird also demnach zu keinem gültigen Urteil führen können [1]. Diese Formel umfafst somit nur Modi der 1. und 3. Figur (vgl. die 5. Schlufsweise in der Tabelle), während die Äquivalente in der 2. und 4. Figur fehlen. Was also hier an Schlufsformen aufserhalb der 1. Figur vorhanden ist, läfst sich ausnahmslos auf die 1. Figur zurückführen.

Die Syllogismen mit verneinendem Untersatz ferner unterstanden der Formel:

$$\begin{array}{ccc} M_t & \overset{\longleftrightarrow}{\vee} & S \\ M & \longleftrightarrow & P_t \\ \hline S & \vee & P \end{array}$$

Ist hier S als total bestimmt, so ist die daraus entstehende Form gleichfalls in allen vier Figuren möglich (vgl. die beiden ersten Modi der 6. Schlufsweise). Weist dagegen S die partiale Quantifikation auf, so kann es im verneinenden Urteil blofs als Subjekt stehen; diese Form ist also nur in der 1. und 2. Figur gültig (vgl. den 3. und 4. Modus der 6. Schlufsweise), während die entsprechenden Formen in der 3. und 4. Figur ausfallen müssen. Auch hier giebt es also lediglich Modi, die sich auf die 1. Figur zurückführen lassen.

Allgemein haben wir somit festgestellt:

Alle überhaupt vorhandenen gültigen Schlufsformen der drei letzten Figuren lassen sich durch geeignete Umkehrung auf die 1. Figur rein reduzieren. Dagegen finden nicht alle Formen der 1. Figur in den folgenden ein Gegenstück, diejenigen nämlich nicht, bei denen eine besonders verneinende Prämisse umgekehrt werden müfste. Doch ist ausgeschlossen, dafs es in den letzten Figuren Schlufsformen geben könnte, zu denen in der 1. Figur das Gegenstück fehlte. [2]

---

[1]) Daher wurde hier auch der Umkehrpfeil fortgelassen.

[2]) Der tiefere Grund dafür, weswegen dies bei den verneinenden Schlüssen der Fall sein mufs, ist dem Leser wohl schon in der allgemeinen Schlufslehre klar geworden. Schon dort mufsten wir implizite die Entwicklung der Form der 1. Figur anpassen. Denn daraus, dafs als Ziel ein Ausschlufs des S vom P hingestellt war, entsprang die Forderung, dafs, je nach den Umständen, entweder M von P oder S von M ausgeschlossen sein müfste, nicht umgekehrt. Auf diese Form mufsten daher die vorhandenen Daten gebracht werden. Vgl. oben § 29 S. 40 unter 1; § 37 S. 51 unter 1.

Damit ist jetzt allgemein die Möglichkeit nachgewiesen, dafs alle Modi, die wir theoretisch nach dem Prinzip der Sphärenvergleichung gefunden haben, sich auch aus den drei Grundsätzen des natürlichen Schliefsens gewinnen lassen, da nach dem früher[1]) Ausgeführten aus diesen die ganze 1. Figur entwickelt werden kann.

55. Es wird sich lohnen, die Stellung der einzelnen Figuren zueinander noch etwas zu beleuchten. Theoretisch betrachtet sind alle Figuren ihrer Entstehung nach einander völlig gleichwertig, denn durch die Ableitung vermittelst der Sphärenbetrachtungen konnten alle Figuren unabhängig voneinander erzeugt werden.

Für die praktische Verwendung der syllogistischen Formen ist zunächst zu berücksichtigen, dafs in dem hier vorgetragenen vollständigen System alle Figuren Schlüsse jeder Art, sowohl nach der Qualität wie nach der Quantität des Schlufssatzes, enthalten. Dadurch ist in gewisser Hinsicht die selbständige Bedeutung und die Eigenart einzelner Figuren gemindert, zumal auch die durchgängige reine Reduzierbarkeit untereinander und auf die 1. Figur zweifelsohne dazu beiträgt, trennende Schranken niederzureifsen. Zugleich gewinnt die 1. Figur eine ausgezeichnete Stellung: einmal dadurch, dafs sie mehr Schlufsmöglichkeiten enthält als jede der folgenden Figuren (22 Modi, gegen 20 bezw. 18 bei den folgenden); vor allem aber insofern, als sie gleichsam die syllogistische Verkörperung der unmittelbar evidenten Grundsätze des mittelbaren Urteilens darstellt. Da nun die Schlüsse der folgenden Figuren sich auf die erste zurückführen lassen, so läge der Gedanke nahe, die folgenden Figuren überhaupt aufzugeben und zum Schliefsen lediglich die 1. Figur zu benutzen. Demgegenüber ist aber zu betonen, dafs im wirklichen Denkverlauf der natürliche Gedankenfortschritt meist schon eine ganz bestimmte Form der Prämissen festlegt, sodafs jede Abweichung durch Umkehrung den Gedankenverlauf unnatürlich verzerren würde. Die Auswahl der Figur ist also in solchen Fällen nicht der Willkür überlassen, und nicht immer ist es die 1. Figur, die dabei in Betracht kommt.

---

[1]) § 47 S. 63, 66 u. 67.

Wenn daher auch nicht zu leugnen ist, dafs der 1. Figur eine bevorzugte Stellung zukommt, so mufs doch daran festgehalten werden, dafs auch den übrigen Figuren vermöge ihrer unabhängigen Ableitung und ihrer Bedeutung für das praktische Denken trotz ihrer leichten Reduzierbarkeit eine entsprechende Selbständigkeit bleibt.

56. Wir haben im Verlauf unserer Betrachtungen gesehen, dafs zur Ableitung der Gesetze des Schliefsens die Gesetze des Urteilens vollkommen hinreichend sind, und dafs es der Zuhilfenahme anderer Prinzipien nicht bedarf.

Mehrfach hat man aber versucht, das syllogistische Gebäude auf das Prinzip der Substitution zu gründen.[1]) Nach dem Vorhergegangenen ist es jedoch überflüssig, zwischen den Gesetzen des Urteilens und Schliefsens das fremde Prinzip der Substitution einzuschieben. Ferner aber hat dieses Prinzip trotz einzelner Vorteile, die es zu ganz bestimmten syllogistischen Zwecken zu verwenden gestatten, den Nachteil, dafs es nicht ausreicht: denn bei Schlüssen mit verneinendem Untersatz läfst es ganz im Stich.[2])

57. Bei der Vielheit und scheinbaren Zusammenhangslosigkeit der einzelnen Modi machte sich schon früh das Bedürfnis geltend, durch die Aufdeckung von Gesetzmäfsigkeiten eine gewisse Einheitlichkeit in die systematische Syllogistik hineinzutragen. So entstanden die vielen Regeln der Schullogik. Diese sind teils aus allgemeinen Erwägungen, also gewissermafsen a priori entstanden, ohne Benutzung bestimmter Schlufsformen, und müssen daher notwendig Allgemeingültigkeit besitzen, die sich auch auf das neu beigebrachte Schlufsmaterial erstrecken mufs. Teils aber sind sie erst a posteriori aufgestellt, d. h. aus den bereits bekannten Schlufsformen einfach abstrahiert worden, ohne dafs sich innere Gründe für sie anführen liefsen. Solche Regeln gelten daher auch nur für diejenigen Formen, von denen sie abgelesen wurden, ohne dafs sich die neu aufgestellten Formen ihnen fügten.

---

[1]) Nachweis s. bei Erdmann I² S. 716.

[2]) Vgl. oben § 41 S. 54.

Zunächst wollen wir auf die allgemeinen Regeln einen kurzen Blick werfen, d. h. auf solche, die auf keine bestimmte Figur Bezug nehmen.

Notwendige und ausnahmslose Gültigkeit wohnt folgenden Sätzen inne:

1. Sind beide Prämissen bejahend, so mufs der Schlufs bejahend lauten.

2. Ist eine Prämisse bejahend, eine verneinend, so mufs der Schlufs verneinend lauten.

3. Aus nur verneinenden Prämissen kann kein Schlufs gezogen werden.

4. Das Mittelglied mufs in beiden Prämissen denselben Gegenstand darstellen (keine quaternio terminorum).

5. Das Mittelglied mufs mindestens in einer Prämisse total quantifiziert sein.

Die drei ersten Sätze folgen allgemein aus der Betrachtung der drei Grundmöglichkeiten von Sphärenverhältnissen überhaupt.[1]) Der vierte folgt gleichfalls allgemein aus der Definition des Syllogismus. Der letzte endlich stützt sich auf den vorletzten; denn wenn einige $M = A^1$ und einige $M = A^2$ oder $\vee A^2$ sind, so kann, da wir nicht wissen, ob die „einigen M" in beiden Fällen identisch sind, eine Koinzidenz oder ein Ausschlufs zwischen den Aufsengliedern nicht behauptet werden, viel weniger ein Ausschlufs eines bestimmten Aufsengliedes von dem anderen.

Nur auf die elementare Schlufslehre beschränken sich dagegen, wie der bisherige Verlauf der Untersuchung gezeigt hat, und wie auch ein Blick auf die am Schlufs beigegebene Tabelle lehrt, folgende Sätze:

6. Aus nur partikulären Prämissen folgt nichts.

7. Wenn eine Prämisse partikulär ist, mufs auch der Schlufs partikulär sein.

Bedingt richtig ist dagegen der Satz:

8. Der Schlufs folgt der schwächeren Prämisse.

Hier darf jedoch unter schwächer nur verneinend verstanden werden (Satz 2), nicht aber partikulär.

---

[1]) Nämlich der Abteilungen A, B u. C, § 19 S. 29, vgl. auch §§ 20, 25 u. 45.

Für die einzelnen Figuren ist eine Anzahl von speziellen Regeln aufgestellt worden, von denen aber nur die letzte der unten aufgezählten infolge ihrer vorsichtigen Verklausulierung auch jetzt noch gilt.

I. Figur.

1. Der Untersatz mufs bejahend lauten

(er kann aber bei ausschliefslich bejahendem Obersatz auch verneinend lauten, vgl. 6. Schlufsweise).

2. Der Obersatz mufs allgemein sein

(er kann aber, einerlei ob bejahend oder verneinend, auch besonders lauten, sobald der Untersatz verneinend oder ausschliefslich bejahend ist. Vgl. 3. und 5. Schlufsweise, sowie 6,2 u. 4).

II. Figur.

1. Eine Prämisse mufs verneinend sein

(doch können beide Prämissen bejahend sein, wenn nur eine ausschliefslich bejahend ist. Vgl. die drei ersten Schlufsweisen).

2. Der Obersatz mufs allgemein sein

(dies trifft für die bejahenden Schlüsse nicht zu; es gilt dagegen ausnahmslos, sobald man die Einschränkung „bei verneinenden Schlüssen“ hinzusetzt, denn in solchen Fällen mufs, wie wir wissen, P stets total sein).

III. Figur.

1. Der Untersatz mufs bejahend sein

(er kann aber bei ausschliefslich bejahendem Untersatz auch verneinend lauten. Vgl. 6. Schlufsweise).

2. Der Schlufs ist stets partikulär

(er ist aber allgemein bei allgemeinem Obersatz und ausschliefslich bejahendem Untersatz, oder bei (allgemein) verneinendem Untersatz und ausschliefslich bejahendem Obersatz. Vgl. 1,1 u. 2; 2,1 u. 2; 4,1 u. 2; ferner 6,1 u. 2).

IV. Figur.

1. Wenn der Obersatz bejahend lautet, mufs der Untersatz allgemein sein

(er kann aber bei ausschliefslich bejahendem Obersatz auch besonders bejahend sein. Vgl. 2. Schlufsweise).

2. Bei bejahendem Untersatz mufs der Schlufs besonders sein

(er ist aber allgemein, sobald bei ausschliefslich bejahendem Untersatz der Obersatz entweder ausschliefslich bejahend oder verneinend lautet. Vgl. 1,1 u. 2; 2,1 u. 2; ferner 4,1 u. 2).

3. Bei verneinenden Schlüssen mufs der Obersatz allgemein sein

(diese Regel ist die einzige allgemeingültige; denn P, das im Obersatz Subjekt ist, mufs hier notwendig total sein).

An die Stelle aller dieser Regeln, soweit sie nicht zutreffen, sind in dieser Arbeit die genauer spezifizierten und a priori abgeleiteten Bedingungen und Schlufsgedanken getreten.

58. Man hat verschiedentlich den Versuch gemacht, die Schlufsprinzipien der einzelnen Figuren auf eine einheitliche Formel zu bringen, die das Wesen der betr. Figur wiedergeben sollten; es sei hier nur der Name Lamberts genannt. Solchen Versuchen mufsten notwendigerweise gewisse Schwächen anhaften.

Es ist im zweiten Teil dieser Arbeit klar geworden, dafs die figürlichen Differenzen etwas relativ Unwesentliches sind und die allgemeinen Schlufsgedanken nicht beeinflussen. Wir konnten allgemeine Bedingungen für die Gültigkeit oder Ungültigkeit von Schlüssen aufstellen; wir konnten ferner von allgemeinen, d. h. unfigürlichen Modis und Schlufsweisen reden und die diesen entsprechenden Formeln aufstellen. Wenn wir aber darauf verzichteten, die hierdurch ausgedrückten Schlufsgedanken auszusprechen, so lag das lediglich an der Schwerfälligkeit der sprachlichen Formulierung, nicht etwa an einer sachlichen Schwierigkeit. Es zeigen also die in den verschiedenen Figuren einander entsprechenden Schlufsformen eine entschiedene Verwandtschaft, eine viel ausgesprochenere, als sie die verschiedenen Schlufsweisen einer und derselben Figur

unter sich aufweisen, da diese auf ganz verschiedenen Schlufsgedanken beruhen. Jeder Versuch, für die einzelnen Figuren Prinzipien aufzustellen, mufste also an dem Übelstande leiden, dafs er unternahm, Gleichartiges zu trennen und dafür Heterogenes unter einen Hut zu bringen.

A priori, d. h. vor Kenntnis der einzelnen Schlufsformen, etwa in der Weise, wie in dieser Arbeit die allgemeinen Gesetze des Schliefsens, die Schlufsgedanken und allgemeinen Bedingungen formuliert worden sind, konnte man ein solches Prinzip aus dem vorher angegebenen Grunde nicht wohl aufstellen. Nur durch Abstraktion aus den fertig vorliegenden Formen liefs es sich vielleicht gewinnen. Dieser Umstand mufste zu einem weiteren, schwerer ins Gewicht fallenden Mangel Veranlassung geben. Denn solche Versuche konnten bisher nur auf den elementaren Schlufsformen basieren. Diese stellen aber nur den geringeren Teil der überhaupt vorhandenen gültigen Formen dar. Man darf also von vornherein annehmen, dafs die Gültigkeit der in Frage stehenden Sätze sich nur auf diese wenigen Formen beschränkte, und sie daher keinesfalls als Wesensprinzipien der Figur bezeichnen. Dies geht schon aus folgendem hervor. Während in dem vollständigen syllogistischen System die einzelnen Figuren dem Bestande an Schlufsformen nach keine wesentlichen Unterschiede mehr zeigen und alle Arten von Schlüsse enthalten, waren in der elementaren Schlufslehre infolge des Fehlens bestimmter Formen in einzelnen Figuren zwischen diesen scheinbar charakteristische Unterschiede gesetzt. Insofern jene Prinzipien aber diese zum Ausdruck brachten, mufsten sie falsch sein.

Wir wollen ein paar Beispiele heranziehen. Lambert stellt als Norm für die 1. Figur das dictum de omni et nullo auf. Dies entspricht ungefähr den beiden Grundsätzen des Schliefsens, welche die fünf ersten Schlufsweisen beherrschen. Nun finden sich aber in diesen schon manche Formen mit partikulärem Obersatz, die sich also dem besagten dictum nicht unterordnen lassen. Und aufserdem entzieht sich die 6. Schlufsweise, die dem 3. Grundsatz des Schliefsens entspringt, ganz dem Einflufs jenes Satzes.

Die 2. Figur ferner sollte dem dictum de diverso unterstehen, das sich allein auf die verneinenden Schlüsse stützt.

Durch die bloſse Existenz der bejahenden Schlüsse wird auch dieses auſser Kraft gesetzt. Es lohnt sich indessen kaum, diesen und ähnlichen Versuchen eine eingehende Kritik zu widmen, da sie für die logische Entwicklung ohne gröſsere Bedeutung geblieben sind.

Viel erfolgreicher und fruchtbarer war dagegen der Versuch neuerer Logiker, kleinere Syllogismenkomplexe, die durch innere Verwandtschaft zusammengehörten, zu Schluſsweisen zusammenzuschlieſsen und ihr Wesen als Schluſsgedanken auszusprechen. Von diesem Prinzip konnte auch in der vorliegenden Arbeit mit Vorteil Gebrauch gemacht werden.

59. Nur andeutungsweise sei hier darauf hingewiesen, daſs man die Ergebnisse der allgemeinen Schluſslehre des zweiten Teiles mit Vorteil zu einer knappen und einheitlichen Darstellung auch der elementaren Syllogistik verwerten kann. Allerdings nicht, soweit sie die verneinenden Schlüsse betrifft: denn hier ist die allgemeine Behandlung so wenig einfach, daſs der elementaren Schluſslehre kein Vorteil aus ihrer Benutzung erwachsen möchte. Aber bei den bejahenden Schlüssen braucht man in allen Figuren nur auf die Beschaffenheit von M Wert zu legen und zu berücksichtigen, daſs alle Kombinationen, bei denen M in beiden Prämissen partial ist, ausfallen, alle anderen Modi dagegen zu gültigen Schlüssen führen, und daſs die Quantität eines Auſsengliedes im Schluſssatz in der mehrfach schon auseinandergesetzten Weise vom Umfang des Mittelgliedes in der anderen Prämisse abhängt. Durch die Einführung dieser Betrachtung wird man in der Darstellung wohl einige Vereinfachung erzielen können.

Anhang.

Geschichtliche Skizze.

Die nachfolgenden Ausführungen erheben nicht den Anspruch, die Materie erschöpfend zu behandeln. Neben den angeführten Autoren mögen viele Logiker, die den Problemen dieser Arbeit nahestehen, unberücksichtigt geblieben sein.

Die Frage der systematischen Syllogistik hängt, wie aus dem sachlichen Teil dieser Arbeit deutlich geworden ist, aufs engste mit dem Problem der Quantifikation des Prädikats zusammen. Eine geschichtliche Übersicht mufs daher auch von hierauf zielenden Bestrebungen Kenntnis nehmen und, sofern sie durch grundsätzliche Annahmen über das Urteil bedingt sind, auch diesen Beachtung zuwenden.

Wie billig, werden wir mit dem Begründer der wissenschaftlichen Logik im Abendlande beginnen.

Schon bei **Aristoteles** finden sich an verschiedenen Stellen Ausführungen, die unser Thema berühren. Da sie scheinbar im Widerspruch miteinander stehen und auch mehrfach schon zu Mifsdeutungen Anlafs gegeben haben, erscheint es zweckmäfsig, auf seine Grundanschauung über das Wesen der Quantifikation im Urteil zurückzugehen, die hauptsächlich im 7. Kapitel der Hermeneutik dargelegt ist.

Hiernach stellt das Urteil eine Aussage über einen Gegenstand dar, der (inhaltlich betrachtet) ein einzelner oder ein allgemeiner sein kann.[1]) Bei dem Urteil mit allgemeinem Subjekt ist nun der elementarste Fall offenbar derjenige, bei dem jede Quantitätsbestimmung fehlt.[2])

Die Urteile mit allgemeinem Subjekt können aber einen bestimmten Quantitätscharakter besitzen; Aristoteles erwähnt

---

[1]) Herm. 7, 17 b 1—3: *ἀνάγκη δὲ ἀποφαίνεσθαι ὡς ὑπάρχει τι ἢ μὴ ὁτὲ μὲν τῶν καθόλου τινί, ὁτὲ δὲ τῶν καθ᾽ ἕκαστον.*

[2]) Herm. 7, 17 b 6—7: *ὅταν δὲ ἐπὶ τῶν καθόλου μέν, μὴ καθόλου δέ, ...* sowie 17 b 8—10: *λέγω δὲ τὸ μὴ καθόλου ἀποφαίνεσθαι ἐπὶ τῶν καθόλου, οἷον ἔστι λευκὸς ἄνθρωπος, ...*

hier nur die universalen Urteile.[1]) Für diese aber bemerkt er ausdrücklich weiter: „Die Bestimmung 'jeder' bedeutet nicht, daſs das Subjekt allgemein sei, sondern daſs die Aussage allgemein gelte".[2]) Hier lehnt er also in aller Form die Lehre ab, daſs die Quantitätsbezeichnung zur Urteilsmaterie gehöre und das Subjekt (umfänglich) allgemein bestimme. Vielmehr bezieht sich nach ihm die Bestimmung auf das Urteil als Ganzes und betrifft die Art der prädikativen Beziehung oder der Kopula, wie wir heute sagen.

Wenn es sich aber darum handelt, an welchem Glied der Urteilsmaterie diese Bestimmung der Kopula zum Ausdruck zu bringen sei, so kann selbstverständlich nur das Subjekt in Frage kommen; der Versuch, die Bestimmung beim Prädikat anbringen zu wollen, steht natürlich auſser Diskussion.

Unter diesem Gesichtspunkt werden die folgenden Bemerkungen von Aristoteles verständlich. Gleich nachdem er nämlich festgestellt hat, daſs die Quantitätsbestimmung sich nur auf die Aussage, nicht aber auf das Subjekt beziehen könne, fährt er fort[3]):

> „Ein allgemein geltendes Prädikat allgemein zu quantifizieren, ist nicht richtig. Denn keine Bejahung wird richtig sein, in der das allgemein geltende Prädikat allgemein quantifiziert wird, wie z. B. in dem Satze: Jeder Mensch ist jedes Lebewesen."

Ähnlich so drückt er sich in den Analytiken aus, wo es sich darum handelt, die notwendigen Bestimmungen der Prämissen festzustellen[4]):

---

[1]) Herm. 7, 17 b 5—6: *λέγω δὲ ἐπὶ τοῦ καθόλου ἀποφαίνεσθαι καθόλου, οἷον πᾶς ἄνθρωπος λευκός, . . .*

[2]) Herm. 7, 17 b 12: *τὸ γὰρ πᾶς οὐ τὸ καθόλου σημαίνει, ἀλλ' ὅτί καθόλου.*

[3]) Herm. 7, 17 b 12—15: *ἐπὶ δὲ τοῦ κατηγορουμένου καθόλου κατηγορεῖν τὸ καθόλου οὐκ ἔστιν ἀληθές· οὐδεμία γὰρ κατάφασις ἀληθὴς ἔσται, ἐν ᾗ τοῦ κατηγορουμένου καθόλου τὸ καθόλου κατηγορεῖται, οἷον ἔστι πᾶς ἄνθρωπος πᾶν ζῷον.*

[4]) An. pr. I, 27. 43 b 17—21: *αὐτὸ δὲ τὸ ἑπόμενον οὐ ληπτέον ὅλον ἕπεσθαι, λέγω δ' οἷον ἀνθρώπῳ πᾶν ζῷον ἢ μουσικῇ πᾶσαν ἐπιστήμην, ἀλλὰ μόνον ἁπλῶς ἀκολουθεῖν, καθάπερ καὶ προτεινόμεθα· καὶ γαρ ἄχρηστον θάτερον καὶ ἀδύνατον, οἷον πάντα ἄνθρωπον εἶναι πᾶν ζῷον*

„Es ist aber nicht nötig, dafs das Konsequens (Prädikat) als Ganzes (dem Subjekt) folge, wie etwa: Der Mensch ist jedes Lebewesen, oder: Die Musik ist jede Wissenschaft. Vielmehr genügt es, das Konsequens blofs einfach zu nehmen, so wie wir ja auch gewöhnlich sagen. Alles andere wäre nutzlos und unmöglich, wie etwa: Jeder Mensch ist jedes Lebewesen, oder: Die Gerechtigkeit ist alles Gute. Dagegen das Glied, dem es folgt: von diesem mufs es als von jedem ausgesagt werden."

Wenn die Quantitätsbezeichnung im Urteil nur die Aufgabe hat, die Art der prädikativen Beziehung zu bestimmen, dann ist sie tatsächlich beim Prädikat „unnötig" und „nutzlos" (οὐ ληπτέον und ἄχρηστον); wir verstehen es, weswegen das Prädikat nur einfach, d. h. inhaltlich, ohne Umfangsbestimmung, zu nehmen sei, wie auch der Sprachgebrauch es verlangt.[1])

Dafs aber Aristoteles solche Urteile, in denen beide Glieder die Quantitätsbestimmung tragen, für falsch erklärt, hat noch einen besonderen Sinn. Die Bezeichnung ist bei Aristoteles distributiv zu nehmen; πᾶς bedeutet demnach nicht:

ἢ δικαιοσύνην ἅπαν ἀγαθόν. ἀλλ' ᾧ ἕπεται, ἐπ' ἐκεῖνον τὸ παντὶ λέγεται. — Man vgl. hierzu auch An. post. I, 12. 77 b 30: τὸ δὲ κατηγορούμενον οὐ λέγεται πᾶν. „Das Prädikat wird nicht allgemein bezeichnet."

[1]) Zwar spricht Aristoteles hier nur von πᾶς, aber dem oben dargelegten Sinne seiner Ausführungen nach müfste er auch die Bestimmung des Prädikats durch τὶς verwerfen. Diese Meinung haben auch tatsächlich die Nachfolger und Kommentatoren, soweit sie sich zu der Frage äufsern, aus den angeführten Stellen entnommen. Zunächst Theophrast, der noch die Lehren des Aristoteles aus seinem eigenen Munde vernommen hatte. In seiner verloren gegangenen Schrift περὶ καταφάσεως καὶ ἀποφάσεως spricht er sich dafür aus, dafs wenigstens in gewissen Fällen das Prädikat durch τὶς quantifiziert werden müsse, und H. Maier fafst diese Bemerkung als Polemik gegen die zitierte Stelle aus der Hermeneutik auf, der sie auch als Scholion beigefügt ist. (Vgl. Maier, Die Echtheit der Aristotelischen Hermeneutik, in Arch. f. Gesch. d. Philos. XIII S. 50.) Ferner sagt auch Ammonius, der von den Alten den anerkannt besten Kommentar zur Hermeneutik geliefert hat, in seiner Erläuterung zu obiger Stelle, Aristoteles verwerfe das τὶς beim Prädikat als nutzlos, obgleich es nicht unrichtig sei. Ähnlich so äufsert sich auch Stephanus, der im übrigen ganz den Ausführungen des Ammonius folgt.

‚alle zusammen', sondern ‚jeder einzelne'.[1]) Unter diesen Umständen enthält tatsächlich der Satz: ἔστι πᾶς ἄνθρωπος πᾶν ζῷον einen Ungedanken und durfte mit Recht von Aristoteles als οὐκ ἔστιν ἀληθές oder ἀδύνατον beurteilt werden.

---

[1]) Diese Auffassung ist die der griechischen Kommentatoren, denen der aristotelische Sprachgebrauch noch unmittelbar verständlich sein mußte. Alexander Aphrodisias ist noch nicht sehr ausführlich (Commentaria in Aristotelem graeca Vol. II, 1. Alexandri In Arist. An. Pr. Libr. I Comm. ed. Wallies. Berolini 1883, pg. 297, 5—24). Aber er verwendet zum ersten Male das berühmte Schulbeispiel von dem des Lachens fähigen Menschen in diesem Zusammenhang und erklärt in aristotelischem Sinne den Satz πᾶς ἄνθρωπος πᾶν γελαστικόν (l. c. 297, 17) für falsch, der doch, da tatsächlich Umfangsgleichheit herrscht, bei kollektiv gemeintem πᾶς richtig sein müßte.

Ammonius Hermiae filius aber in seinem Kommentar zur Hermeneutik (Comm. etc. Vol. IV, 5. Ammonii In De Interpretatione Commentarium, ed. Busse, Berol. 1897), der sich schon bei den Alten eines großen Ansehens erfreute (l. c. praefatio editoris I) hat auch über unsere Stelle eine sehr gründliche und umfangreiche Abhandlung geschrieben (l. c. pg. 101, 10—103, 36). Er zeigt, daß nach dem von Alexander angeführten Beispiel Sokrates, als einer der πᾶς ἄνθρωπος, mit jedem des Lachens fähigen Wesen, also jedem andern Menschen, identisch sein müsse. Die distributive Auffassung des πᾶς ist unverkennbar.

Philoponus, ein Schüler des Ammonius, und Stephanus bringen ungefähr dieselben Gedanken (Comm. etc. Vol. XIII 2. Joannis Philoponi In Arist. An. Pr. Comm. ed. Wallies, Berolini 1905, pg. 277, 25—278, 15. Vol. XVIII 3, Stephani In Libr. Aristotelis De Interpret. Comm. ed. Haiduck, Berol. 1885, pg. 29—31).

Im Kommentar des Ammonius zur Analytik, sowie in der unter dem Namen des Themistius überlieferten Paraphrase zu demselben Werk fehlen leider gerade die uns interessierenden Stellen (Comm. etc. Vol. IV 6. Ammonius In An. Pr. ed. Wallies, Berol. 1899, Ende. — Comm. etc. Vol. XXIII 3. Themistius In An. Pr. ed. Wallies, Berol. 1884, pg. 91—95).

Bei dem ersten lateinischen Kommentator, Boëthius, fängt aber schon die kollektive Auffassungsweise der Quantitätsbezeichnung an sich geltend zu machen (Patrologiae curs. compl. acc. Migne Tomus 63. Boetii op. omn. Parisiis 1847. Tom. post. In Libr. De Interpr. ed. Ia., pg. 322 D 7—323 C; ed. IIa. 475 D 4—476 D). Daher erklärt er in dem Fall, daß P an Umfang weiter als S sei, die Bestimmung omne beim P deswegen für unzulässig, weil dadurch der Umfang von P fälschlicherweise auf den von S kontrahiert werde. Im Falle der Umfangsgleichheit sei omne P entweder kollektiv aufzufassen, dann aber sei omne überflüssig. Bei distribut. Bedeutung jedoch sei es falsch.

Albertus Magnus dagegen hat in seiner Paraphrase zu den Büchern des Organon die Auffassung, daß die Quantitätsbestimmung distributiv zu verstehen sei und deswegen nicht dem Prädikat zugesprochen werden

Die Aristotelischen Ausführungen sind also nicht wohl als eine Polemik gegen die Lehre von der totalen Quantifikation des Prädikats im modernen Sinne zu betrachten. Denn diese setzt zunächst voraus, dafs jedem Glied einzeln ein bestimmter Quantitätscharakter zukomme, den Aristoteles leugnet. Entscheidender noch ist aber der Umstand, dafs nach jener Lehre der Umfang in kollektivem Sinne genommen werden mufs, woran bei Aristoteles noch nicht zu denken ist. Aufserdem: hätte Aristoteles wirklich diese Lehre hier bekämpfen wollen, so wäre seine ganze Beweisführung, besonders im Hinblick auf die angezogenen Beispiele, eine recht unglückliche. Denn der Satz: „Die Gesamtheit der Menschen ist die Gesamtheit der Lebewesen" ist schon inhaltlich unrichtig, und der Versuch, ein solches Beispiel zur Bekämpfung einer Urteilsform zu benutzen, wäre ein Sophisma, das man dem Bekämpfer der Sophistik und Eristik nicht wohl insinuieren darf. Und schliefslich erkennt Aristoteles, wie wir bald sehen werden, tatsächlich Urteile mit (implicite) total quantifiziertem Prädikat im modernen Sinne an. Er stände also mit sich selbst in einem eklatanten Widerspruch. Man wird also diese Deutung der beiden Stellen als unzutreffende ansehen müssen.[1])

---

dürfe, in klassischer Weise durchgeführt. „Hoc enim signum distributiuum quod est omnis . . . quidam per diuisionem subjecti praedicatum partibus attribuitur subjecti . . . et [omnis] non in praedicatum ponendum, quia cum praedicatum formaliter sit acceptum (d. h. als Form, inhaltlicher Begriff) non propriè diuiditur, nisi alterius, hoc est, subjecti diuisione . . . (Alberti Magni opera, Lugduni 1651. Tom. I, pg. 261 r—v (perihermenias V); pg. 397 r. (An. pr. VI)).

Die Richtigkeit der oben dargelegten Auffassung wird auch noch durch einige Scholien erhärtet (Scholia in Aristotelem coll. Chr. A. Brandis, ed. Acad. Reg. Boruss. Berol. 1836). Dafs die Quantitätsbezeichnung den Charakter des ganzen Urteils, nicht des betr. Gegenstandes bestimmt, und infolgedessen nicht beim Prädikat stehen darf, ist die Grundlage folgender Bemerkung a. a. O. 175 b 40—41: (ad. An. pr. I 27) . . . *ὅτι τὸν προσδιορισμὸν οὐ δεῖ τῷ κατηγορουμένῳ συντάττειν ἀλλὰ τῷ ὑποκειμένῳ.* Für die distributive Auffassung des *πᾶς* und die dadurch begründete Verwerfung der Quantitätsbestimmung des Prädikats spricht sich ferner folgendes Scholion zu Herm. 7 aus (114 b 19—20): . . . *διότι ὁ τοῦτο λέγων ἕκαστον τῶν κατὰ μέρος ἀνθρώπων ἅπαν εἶναι ζῷον φησί, καὶ ἵππον καὶ βοῦν καὶ τὰ ἄλλα πάντα.*

[1]) Diese irrige Interpretation ist zuerst nachweisbar bei Gersonides, in seinen Erläuterungen zu dem Aristoteles-Kommentar des Averroes

Wenn aber auch Aristoteles eine ausdrückliche distributive Quantifizierung des Prädikats ablehnt, so kann und will er natürlich nicht in Abrede stellen, dafs, sobald man die Urteilsglieder unter dem Gesichtspunkte der Umfangsverhältnisse stellt, das Prädikat implicite einen gewissen Quantitätscharakter kollektiver Art annimmt.

Für Aristoteles bleibt die in der Begriffsphilosophie wurzelnde Anschauung mafsgebend, dafs das Prädikat eine allgemeine Bestimmung sei, die nicht dem jeweiligen Subjekte allein zukommt. Dann mufs aber das Prädikat das Subjekt an Umfang überragen[1]); der Sache nach ist also bei Aristoteles das Prädikat im bejahenden Urteil partiell quantifiziert (wenn auch nur implicite, was aber für die Logik, die nur mit der Frage quid juris, nicht quid facti, zu tun hat, ohne Belang ist).

Die andere Klasse der Urteile mit totalem Prädikat ist ihm gleichfalls nicht unbekannt geblieben. So legt er einigen Nachdruck auf den Satz: „Die Lust ist das Gute“ zum Unterschied von „Die Lust ist gut“ und fordert ausdrücklich auf, diesen Unterschied zu berücksichtigen.[2]) Weswegen solche Urteile besonders zu beachten seien, wird an anderer Stelle deutlich, wo davon die Rede ist, dafs bei ihnen ein Austausch in bezug auf die Begriffe (*ἀντιστρέφειν τοῖς ὅροις*) stattfinden kann, eine besondere Art der Umkehrung bejahender Urteile, z. B.

„Das Unentstandene ist unvergänglich,
Das Unvergängliche ist unentstanden.“[3])

(abgedr. in Arist. op. ed. Venet. 1552, in fol. (f. 39), ins engl. übersetzt bei Ham. II S. 317). Gerson bekämpft die angebliche Aristotelische Ansicht; abgesehen davon, dafs seine Voraussetzungen verfehlt sind, sind seine Ausführungen verständig und lesenswert.

Hamilton (Lectures on logic II S. 307) schliefst sich der Ansicht Gersons an und übernimmt auch einfach dessen Argumente.

[1]) *ὑπερτείνειν* z. B. An. post. I, 14. 33 a 39—b 3.

[2]) An. pr. I, 40. 49 b 10—13: *Ἐπεὶ δ᾽ οὐ ταὐτόν ἐστι τὸ εἶναι τὴν ἡδονὴν ἀγαθὸν καὶ τὸ εἶναι τὴν ἡδονὴν τὸ ἀγαθόν, οὐχ ὁμοίως θετέον τοὺς ὅρους, ἀλλ᾽ εἰ μέν ἐστιν ὁ συλλογισμὸς ὅτι ἡ ἡδονὴ τἀγαθόν, τἀγαθόν, εἰ δ᾽ ὅτι ἀγαθόν, ἀγαθόν. οὕτως κἀπὶ τῶν ἄλλων.*

[3]) An. pr. II, 22. 68 a 8—10: *τὸ ἀγένητον ἄφθαρτον καὶ τὸ ἄφθαρτον ἀγένητον, . . . τὸ γένομενον φθαρτὸν καὶ τὸ φθαρτὸν γεγονέναι·*

Das Wesentliche bei diesen Urteilen besteht darin, dafs die Glieder inhaltlich gleich, und infolgedessen auch umfangsgleich sind, wofür die Definitionen ein klassisches Beispiel bieten.[1]) Aristoteles nimmt selbst Veranlassung festzustellen, dafs bei Urteilen dieser Art kein Glied (dem Umfang nach) über das andere hinausragen kann.[2]) Es handelt sich also bei diesen Aussagen, die man heute wohl auch reciprocabele nennt, um die toto-totalen Urteile — die parti-totalen Urteile dagegen werden nirgendwo ausdrücklich erwähnt, wenngleich zu vermuten steht, dafs sie Aristoteles, weil sie aus der Umkehrung allgemein bejahender Urteile hervorgehen, nicht unbekannt geblieben sein können.

Aber auch die toto-totalen Urteile treten nur nebenbei und gelegentlich auf; eine allgemeine theoretische Bedeutung kommt ihnen nicht zu, und keinesfalls bilden sie einen integrierenden Bestandteil seiner Lehre. Offiziell erkennt er nur die erste Gruppe von Urteilen mit partiellem Prädikat an und benutzt sie allein als formelle Grundlage seines logischen Systems.

Auf dem Boden seiner gleichsam offiziellen Annahmen über das bejahende Urteil gewinnt sein System des kategorischen Schlusses die aus den Lehrbüchern bekannte Gestalt[3]) — unter Ausschlufs der vierten Figur, zu der bei ihm erst die Ansatzpunkte gegeben sind.

Hier jedoch zeigte sich bei dem Material, das ihm an Schlüssen aus dem tatsächlichen Denken zur Verfügung stand, mancherlei Besonderheiten, wenn nämlich die Prämissen reciprocable Urteile waren.

Im einfachsten Falle entstand bei der Benutzung solcher Prämissen ein Schlufssatz, der sich in keiner Weise von einer

---

[1]) Top. VII, 5. 154 a 37— b 1: *δεῖ γὰρ κατὰ παντὸς οὗ τοὔνομα κατηγορεῖσθαι τὸν ὅρον, καὶ ἔτι πρὸς τούτοις ἀντιστρέφειν, εἰ μέλλει ἴδιος εἶναι ὁ ἀποδοθεὶς ὅρος:* „Es mufs nämlich der Begriff von allem, was unter den Namen fällt, ausgesagt werden und sich damit vertauschen lassen."

[2]) An. post. I, 22. 84 a 24—25: . . . *ὥστ' ἀντιστρέφοντα ἔσται, ἀλλ' οὐχ ὑπερτείνοντα:* „Daher sie auch austauschbar sind und nicht das Eine über das Andere hinausragt."

[3]) Siehe Heinr. Maier, Die Syllogistik des Aristoteles. Bd. I. II_1. II_2. Tübingen 1896—1900.



anerkannten Form unterschied. Ein Beispiel dieser Art findet sich im Zusammenhang mit seiner Lehre von den Zeichen oder Kennzeichen (*σημεῖον* oder *τεκμήριον*),[1]) vermittelst derer man auf gegenwärtig nicht wahrnehmbare Zustände oder Vorgänge schliefst, und die mit diesen durch eine gesetzmäfsige Regel verknüpft sind, welche den Obersatz darbietet. Speziell gestatten diese Kennzeichen in der Physionomie den Schlufs von körperlichen Beschaffenheiten auf geistige Zustände.[2]) Da aber nach Aristoteles jeder geistige Zustand nur ein einziges körperliches Kennzeichen haben kann,[3]) so mufs der Obersatz reciprocabel sein. So soll in dem Beispiel[4]): „Der Löwe hat grofse Gliedmafsen, also ist er tapfer", der dem Löwen als solchen eigentümliche Besitz grofser Gliedmafsen ein notwendiges, aber auch ausreichendes Zeichen für die Tapferkeit des Löwen überhaupt sein, sodafs der Obersatz reciprocabel ist. Doch ersieht man sofort, dafs auf diese Weise der Schlufssatz genau dieselbe Form erhält, wie bei einem gewöhnlich bejahenden Urteil als Obersatz.

Verwickelter gestalten sich die Verhältnisse in einem anderen Fall. Gelegentlich der Behandlung der Induktion (im 23. Kap. der An. pr. II) entdeckt er einen Syllogismus der 3. Figur, in welchem dem logischen Gefühl nach ein allgemein bejahendes Urteil erschlossen werden mufs (natürlich ist auch hier der Untersatz reciprocabel). Diese auffällige Tatsache war mit den Resultaten seiner offiziellen Schlufslehre nicht vereinbar und gab ihm offenbar Anlafs, im vorhergehenden 22. Kap. das Verhalten von Syllogismen mit reciprocabeln Urteilen in allen drei Figuren allgemein zu untersuchen. Hier mufs er denn konstatieren, dafs durch diese besonderen Urteile — neben solchen Schlufsformen, die sich, wie die oben besprochene, seiner offiziellen Schlufslehre ohne weiteres einordnen lassen — auch andere Schlufsformen entstehen, die teils in seiner offiziellen Lehre unmöglich sind (bejahende Schlüsse in der 2. Figur), teils innerhalb anerkannter Syllogismen notwendig zu anderen Schlüssen führen müssen (3. Fig.).

---

[1]) An. pr. II 27. 70 a 8—10; 70 b 1—6.
[2]) Ebenda 70 b 7 ff.
[3]) Ebenda 70 b 22.
[4]) Ebenda 70 b 32 bis Schlufs.

Wir wollen mit der Darstellung dieser theoretischen Erörterung des 22. Kapitels beginnen, und verwenden zur Begründung jedesmal die Resultate unserer Arbeit, da die Begründungen des Textes nicht immer klar und einwandsfrei sind und in der überlieferten Form wohl kaum die ursprünglichen Aristotelischen Ausführungen darstellen.

Er sagt[1]):

> „Wenn man die Aufsenglieder vertauschen kann, mufs sich notwendig auch das Mittelglied mit beiden vertauschen lassen.“

Der Satz gilt in dieser Fassung allgemein, d. h. für sämtliche 3 Figuren. Wir können ihn symbolisieren durch

$$\begin{array}{c} S_t \longleftrightarrow M_t \\ M_t \longleftrightarrow P_t \\ \hline S_t \longleftrightarrow P_t \end{array}$$ [2])

Seine Richtigkeit ergibt sich aus folgender Betrachtung: Wenn die Aufsenglieder sich vertauschen lassen, wenn also sowohl S als P im Schlufssatz total sind, müssen sie auch in den Prämissen total gewesen sein. Denn sie können durch das Schlufsverfahren sich auf keine Weise aus partial quantifizierten Gliedern erweitert haben.[3]) Wenn aber ein Aufsenglied seine ursprüngliche Quantität behalten hat, so setzt dies nach den Regeln der allgemeinen Schlufslehre voraus,[4]) dafs M in der anderen Prämisse total war; in unserm Fall mufs M somit in beiden Prämissen total sein, woraus die Behauptung folgt.

Diesen allgemeinen Satz spezialisiert Aristoteles gleich darauf für die Bedingungen der 1. Fig.[5]):

---

[1]) An. pr. II, 22. 67 b 27—28: *Ὅταν δ' ἀντιστρέφῃ τὰ ἄκρα, ἀνάγκη καὶ τὸ μέσον ἀντιστρέφειν πρὸς ἄμφω.*

[2]) Hier wie in den folgenden Symbolen sollen jedesmal die durch die Voraussetzung gegebenen Quantitätsbezeichnungen durch Fettdruck hervorgehoben werden; die übrigen müssen also bewiesen werden.

[3]) Folgerung ad subalternantem!

[4]) Vgl. oben § 22 S. 32.

[5]) An. pr. II, 22. 67 b 28—32: *εἰ γὰρ τὸ A κατὰ τοῦ Γ διὰ τοῦ B ὑπάρχει, / εἰ ἀντιστρέφει καὶ ὑπάρχει, ᾧ τὸ A, παντὶ τὸ Γ, / καὶ τὸ B τῷ A ἀντιστρέφει, καὶ ὑπάρχει, ᾧ τὸ A, παντὶ τὸ B διὰ μέσου τοῦ Γ, / καὶ τὸ Γ τῷ B ἀντιστρέφει διὰ μέσου τοῦ A.*

I. Figur.

„(1) Wenn nämlich P(*A*) von S(*Γ*) vermittelst M(*B*) ausgesagt wird,

(2) wenn ferner ausgetauscht werden kann und somit alles, von dem P(*A*) gilt, tatsächlich das S(*Γ*) ist,

(3) so läfst sich auch M(*B*) gegen P(*A*) vertauschen und alles, von dem P(*A*) gilt, ist somit das M(*B*) — wegen (wörtlich vermittelst) S (*Γ*),

(4) und ebenso kann S(*Γ*) gegen M(*B*) vertauscht werden — wegen (wörtlich vermittelst) P (*A*).“

$$\begin{array}{cc} S_t & M_t \\ M_t & P_t \\ \hline S_t & P_t \end{array}$$

Hier stellt (1) die allgemeine Bedingung der 1. Fig., und (2) die spezielle Voraussetzung der Vertauschbarkeit dar; (3) und (4) enthalten dann die Behauptung, die schon in der vorher gegebenen Begründung des allgemeinen Satzes enthalten ist. Die Zusätze „wegen ...“ geben den Grund an, weshalb M(*B*) gerade in der betreffenden Prämisse als total angesehen werden mufs, z. B. im Obersatz (3), da S(*Γ*) seine Quantität beim Schlufs behalten hat, und im Untersatz (4), weil P(*A*) sie behalten hat.

Die allgemeine (unfigürliche) Form behandelt Aristoteles für seine beiden letzten Figuren nicht mehr unter der Voraussetzung, dafs das reciprocabele Urteil der **Schlufssatz** sei. Jetzt verlegt er vielmehr diese Bedingung in die Prämissen, wie ja auch natürlicher und durch die speziellen Absichten, die er für die dritte Figur verfolgt, eher geboten ist.

Demgemäfs sagt er weiter:

II. Figur.[1])

„(1) Wenn aber M(*A*) dem ganzen P(*B*) und S(*Γ*) zukommt,

[1]) An. pr. II 22. 68 a 16—18: *ὅταν δὲ τὸ A ὅλῳ τῷ B καὶ τῷ Γ ὑπάρχῃ / καὶ μηδενὸς ἄλλου κατηγορῆται, / ὑπάρχῃ δὲ καὶ τὸ B παντὶ τῷ Γ, / ἀνάγκη τὸ A καὶ B ἀντιστρέφειν.*

(2) und wenn M(A) von keinem Anderen ausgesagt werden kann (sc. als von P(B) und S(Γ), wie aus der Aristotelischen Begründung 68 b 18—19 hervorgeht) . ."

. . . .

. . . .

. . . .

$$\begin{array}{cc} S_t & M_t \\ P_t & M_t \\ \hline S_t & P_t \end{array}$$

Genau wie vorher enthält hier (1) die Bedingung der Figur und (2) die spezielle Bedingung der Vertauschbarkeit, die hier sehr wesentlich ist, da durch sie erst die Möglichkeit eines Schlusses aus bejahenden Prämissen in der 2. Fig. gewährleistet wird. Weil nach ihr M(A) in beiden Prämissen total ist, so müssen S(Γ) und P(B) im Schlufssatz ihre ursprüngliche Quantität beibehalten, nämlich die (nach (1)) totale, wodurch der Schlufssatz reciprocabel wird. Die Fortsetzung der oben abgebrochenen Übersetzung müfste also der Sache nach lauten:

„(3') so kommt P(B) dem ganzen S(Γ) zu und läfst sich mit ihm vertauschen."

Statt dessen heifst es aber im Text:

„(3) wenn ferner P(B) dem ganzen S(Γ) zukommt,

(4) so mufs auch M(A) und P(B) sich vertauschen lassen."

Falls wir annehmen, dafs unsere Übersetzung von (1) und (2) den Aristotelischen Gedanken wiedergibt und unsere Ergänzung (3') somit die sachlich richtige ist, haben (3) und (4) keinen rechten Sinn. Zunächst dürfte (3) nicht mehr zur Voraussetzung gehören, denn es enthält schon einen durch (1) und (2) gesetzten Teil der Behauptung. Ferner enthielte (4) weiter nichts als die Hälfte der Voraussetzung (2), hätte also mit der den Syllogismus betreffenden Behauptung nichts zu tun.[1]) Soviel scheint indessen sicher zu stehen, dafs

---

[1]) Es soll nicht verschwiegen werden, dafs der Text noch eine andere, zwar etwas kompliziertere, aber doch nicht ganz so freie Deutung gestattet. Wir sind oben der Interpretation des Pacius gefolgt, die in

Aristoteles hier bejahende Schlüsse in der 2. Fig. theoretisch anerkennen will.

III. Figur.

Wesentlich klarer liegen die Verhältnisse bei dem, was Aristoteles zur 3. Figur sagt[1]):

„(1) Andrerseits wenn P(*A*) und S(*B*) dem ganzen M(*Γ*) zukommt,

(2) wenn M(*Γ*) aber gegen S(*B*) sich vertauschen läfst,

(3) so mufs P(*A*) dem ganzen S(*B*) zukommen."

$$\begin{array}{cc} M_t & S_t \\ M_t & P \\ \hline S_t & P \end{array}$$

Denn die nach (1) gesetzte Totalität von M(*Γ*) in beiden Prämissen hat zur Folge, dafs beide Aufsenglieder ihre ursprüngliche Quantität auch im Schlufssatz bewahren, und da

---

(1) das ὅλῳ sowohl auf M (*A*) als auf P (*B*) bezieht. Man kann aber auch dieses Attribut als lediglich zu M (*A*) gehörig auffassen und (2) dahin verstehen, dafs sich die ausschliefsliche Geltung des M (*A*) allein auf das unmittelbar vorhergehende S (*Γ*) bezieht (was diese Stelle an sich wohl gestattet, was dann aber 68 a 18—20 bedenklich macht). Dann erhielte man aus den so interpretierten Voraussetzungen (1) und (2) unter Hinzunahme von (3) als Voraussetzung, wie der Text es verlangt, als Schema:

$$\begin{array}{cc} S_t & M_t \\ P_t & M_t \\ \hline S_t & P_t \end{array}$$

(S ist im Untersatz total, weil so im Schlufssatz; M ist dies im Obersatz, da S seine Quantität behalten hat; P ist im Schlufssatz total, weil M im Untersatz und P im Obersatz total ist.) — Hiernach hat (4) in der Fassung des Textes guten Sinn, wie der Obersatz bezeugt. Es fehlt dann nur noch der Gedanke, dafs auch P (*B*) mit S (*Γ*) sich vertauschen lasse. — Man sieht, dafs nach dieser Deutung der Text zwar etwas weniger widerspruchsvoll ist, aber auch nicht ganz befriedigt und aufserdem ziemlich verwickelt wird. Welche von beiden Deutungen den Vorzug verdient, bleibt den Philologen zu entscheiden überlassen. Aus der ziemlich verworrenen Begründung des Satzes im Text lassen sich keine Anhaltspunkte gewinnen.

[1]) An. pr. II, 22. 68 a 21—23: *πάλιν ὅταν τὸ A καὶ τὸ B ὅλῳ τῷ Γ ὑπάρχῃ, | ἀντιστρέφῃ δὲ τὸ Γ τῷ B, | ἀνάγκη τὸ A παντὶ τῷ B ὑπάρχειν·*

dieselbe für S (B) nach (2) total ist, folgt daraus die Behauptung (3).

Dies Ergebnis, dafs in der 3. Figur auch allgemeine Schlüsse gezogen werden können, das Aristoteles im folgenden weiter verwendet, ist offenbar der Anlafs zu dieser ganzen Untersuchung gewesen. Die vorhergegangenen Resultate sind bei dieser Gelegenheit offenbar nebenbei mit gefunden worden.

Das Beispiel, auf das oben schon mehrfach hingewiesen wurde, betrifft die Induktion (*ἐπαγωγή*), die Aristoteles bekanntlich auf einen Syllogismus zurückführt. In der Induktion soll nämlich gezeigt werden, dafs ein Prädikat P (A) von einem allgemeinen Gegenstand S (B) gelte, wenn es von allen unter diesen Gegenstand S (B) fallenden Arten S_1 S_2 S_3 ... S_n (Γ_1 Γ_2 Γ_3 ... Γ_n) ausgesagt wird.[1] Dieser Schlufs vollzieht sich in der 3. Figur nach dem Ansatz:

Wenn allen einzelnen S_n (Γ_n) das Prädikat P (A) zukommt,[2]

wenn ferner allen einzelnen S_n (Γ_n) das S (B) zukommt,[3]

wenn sodann die Gesamtheit[4] von S_n (Γ_n) gegen S (B) sich austauschen läfst,[5]

so mufs auch P (A) dem S (B) allgemein zukommen.[6]

$$\frac{\begin{array}{l}(S_1\ S_2 \dots S_n) \equiv S\,(\bar{a})\\ (S_1\ S_2 \dots S_n) < P\,(a)\end{array}}{S < P\,(a)^{7)}} \quad \text{oder} \quad \frac{\begin{array}{l}(\Gamma_1\ \Gamma_2 \dots \Gamma_n) \equiv B\,(\bar{a})\\ (\Gamma_1\ \Gamma_2 \dots \Gamma_n) < A\,(a)\end{array}}{B < A\,(a)}$$

Wegen der Begründung verweist Aristoteles selbst auf die vorher gebrachte Auseinandersetzung über die 3. Figur. Nach Darapti konnte er offenbar nur schliefsen: einige S (B) sind P (A).

---

[1]) An. pr. II, 23. 68 b 15—18: *Ἐπαγωγὴ μὲν οὖν ἐστι καὶ ὁ ἐξ ἐπαγωγῆς συλλογισμὸς τὸ διὰ τοῦ ἑτέρου θάτερον ἄκρον τῷ μέσῳ συλλογίσασθαι, οἷον εἰ τῶν Α Γ μέσον τὸ Β, διὰ τοῦ Γ δεῖξαι τὸ Α τῷ Β ὑπάρχειν·*

[2]) Ibid. 21: *τῷ δὴ Γ ὅλῳ ὑπάρχει τὸ Α·*

[3]) Ibid. 22—23: *ἀλλὰ καὶ τὸ Β ...... παντὶ ὑπάρχει τῷ Γ.*

[4]) Ibid. 27—28: *δεῖ δὲ νοεῖν τὸ Γ τὸ ἐξ ἁπάντων τῶν καθ᾽ ἕκαστον συγκείμενον.*

[5]) Ibid. 23—24: *εἰ οὖν ἀντιστρέφει, τὸ Γ τῷ Β καὶ μὴ ὑπερτείνει τὸ μέσον.*

[6]) Ibid. 24: *ἀνάγκη τὸ Α τῷ Β ὑπάρχειν.*

[7]) Die der Bequemlichkeit wegen verwandten mathematischen Zeichen $\equiv$ und $<$ bedeuten „identisch sein“ und „kleiner sein“.

Welches sind nun die allgemeinen Ergebnisse unserer Untersuchung?

Die zuweilen zitierten Stellen An. pr. I 27 und Interpr. 7 richten sich nicht gegen die kollektiv aufgefaſste totale Quantifikation im modernen Sinne, wobei etwa die partielle Quantifikation gestattet sein sollte. Aristoteles will hier wohl kaum eine ganze Klasse von Urteilen hinwegleugnen, von denen er an anderer Stelle wiederholt Gebrauch macht. Vielmehr scheint er überhaupt keine quantitative Bestimmung beim Prädikat zulassen zu wollen, sodaſs dasselbe lediglich dem Inhalte nach zu denken sei, und alle Umfangsbestimmungen ihm fern liegen. Mit den Problemen dieser Arbeit haben diese Stellen deshalb wohl nichts zu tun.

Dagegen hat sich ergeben, daſs dem Stagiriten die auf der Existenz von reciprocabeln Urteilen gegründeten syllogistischen Nebenformen wohl bekannt gewesen sind, und es ihm auch klar geworden sein muſs, daſs diese eben in mehrfacher Hinsicht über den Rahmen seines offiziellen Systems hinausgehen.

Das Verhältnis dieser Nebenformen zu den Hauptformen bei Aristoteles erklärt sich wohl am ersten, wenn wir uns den Gang, den die Entdeckung des Syllogismus nahm, historisch zu vergegenwärtigen suchen. In seinen Bemühungen, den sophistischen Bestrebungen gegenüber die Möglichkeit und Notwendigkeit eines festen Wissens (ἐπιστήμη) festzustellen, speziell in den Fang- und Trugschlüssen der Sophistik und Eristik den Kniff aufzudecken[1]) und diesen gegenüber selbst unumstöſsliche Beweise aufzustellen, war es für ihn eine Notwendigkeit, dem noch unentdeckten Geheimnis auf die Spur zu kommen, worin sich in unserem Schlieſsen der notwendige Gedankenfortschritt von einem Urteil zum andern vollzieht.[2])

Durch Analyse des ihm empirisch gegebenen Schluſsmaterials[3]) gelangte er schlieſslich dazu, dieses Prinzip in dem Verhalten der Begriffe der gegebenen Urteile zu einander aufzudecken.[4]) Wie sich aus allen gegebenen Umständen mit

---

[1]) Vgl. Maier II, S. 74.
[2]) Ibid. S. 73—74.
[3]) Ibid. S. 77.
[4]) Ibid. S. 78.

grofser Wahrscheinlichkeit vermuten läfst, mufs das zur Verfügung stehende Schlufsmaterial aus solchen ihm naheliegenden Schulbeispielen bestanden haben, bei denen das Prädikat ein *καθόλου* war, dieses Begriffsverhältnis sich also als das der Unter- und Überordnung darstellte. Dieses Verhältnis wurde daher auch den ferneren Untersuchungen zugrunde gelegt, als es sich jetzt darum handelte, aus dem so aufgefundenen Prinzip die einzelnen Schlufsformen a priori zu entwickeln. So entstand sein syllogistisches System.

Bei der praktischen Anwendung desselben trat indessen zu Tage, dafs das natürliche Denken gelegentlich Schlufsformen benutzt, die in dem System nicht enthalten waren und bestimmten Regeln desselben widersprachen. Dies fällt Aristoteles auf; er sieht sich veranlafst, die Sache weiter zu verfolgen und findet den Grund schliefslich in der Verwendung reciprocabeler Urteile.

Um diesen für ihn notwendigen besonderen Schlüssen eine gewisse Legitimation zu geben, stellt er weiterhin eine kurze Untersuchung darüber an, wie sich einzelne Schlüsse überhaupt unter Hinzunahme der reciprocabelen Urteile gestalten können. Es ist ihm aber nicht gelungen, die Ergebnisse derselben organisch seinem Schlufssystem einzuverleiben. Denn dann hätte er dasselbe von Grund aus umgestalten und auf ganz neuer Basis wieder aufbauen müssen. Er betrachtete diese Urteile und die darauf basierten Schlufsformen offenbar als zufällig und unwesentlich — der Begriff des *συμβεβηκός* wird von ihm überhaupt gern angewandt, um ein Kompromifs zwischen seiner offiziellen Lehre und unbequemen Ausnahmen, die sie eigentlich aufheben müfsten, zu schliefsen.

Tatsache ist indessen, dafs hier eine ihm selbst nicht unbekannt gebliebene Unzulänglichkeit seines logischen Systems vorliegt, und es kann der Hochachtung, die wir seinen gewaltigen Leistungen gegenüber empfinden, in keiner Weise Abbruch geschehen, wenn wir uns diesem Umstand nicht verschliefsen. Nur ist merkwürdig, dafs seinen Nachfolgern dieser Ansatzpunkt zu einer Weiterentwicklung entging, und so das Schlufsgebäude über zwei Jahrtausende lang den ihm von Aristoteles gegebenen Charakter beibehielt. Die bekannten

Auslassungen Kants[1]) und Hegels[2]) entsprechen zwar insofern völlig den Verhältnissen, als die offizielle Schullogik seit Aristoteles bis zu Kant hin keine weiteren Fortschritte gemacht hat.[3]) Aber die andere Behauptung, dafs sie keine weiteren Fortschritte haben machen können, geht sicherlich zu weit, wie die gesamte logische Entwickelung des vergangenen Jahrhunderts offenbart.

Gegen Ausgang des Mittelalters sehen wir aber doch Bestrebungen sich bemerkbar machen, die energisch an den überkommenen traditionellen Lehren rütteln. **Laurentius Valla**[4]) wendet sich grundsätzlich gegen die überlieferte Subsumtionstheorie, nach der das Prädikat im Urteil mit seinem ganzen Umfang überhaupt, der natürlich weiter als der des Subjekts ist, gedacht werde. Ihr gegenüber stellt er fest, dafs der Umfang des Prädikats, soweit er für das betreffende Urteil in Betracht kommt, durch das Subjekt bestimmt werde und genau soweit sei wie der Subjektsumfang. So werde in dem Urteil: „Alle Menschen sind Lebewesen" nicht die ganze Gattung „Lebewesen" gedacht, sondern nur der Teil dieser Gattung, der eben Mensch sei.

Unter diesen Umständen sei in der Konversion eine einfache Vertauschung gestattet; aus obigem Beispiel werde z. B.: Ein Teil der Gattung Lebewesen ist alles, was Mensch ist.

In diesem hier kurz skizzierten Gedanken ist ganz unverkennbar die Theorie von der Umfangsidentität im Urteil schon enthalten.

---

[1]) Kr. d. r. Vern. 2. Aufl. Vorrede VIII.

[2]) Werke, Bd. XIV, S. 402.

[3]) Doch lagen damals bereits die allerdings unbekannt gebliebenen Arbeiten von L. Valla und Titius vor. Vgl. dazu das Folgende.

[4]) Dialectica, L. II, Kap. 24, f. 37: Non amplius ac latius accipitur praedicatum quam subjectum. Ideoque cum illo converti potest, ut: „omnis homo est animal", non utique totum genus: „animal" sed aliqua pars hujus generis . . . ergo „Aliqua pars animalis est in omni homine". Item: „quidam homo est animal, sc. est quaedam pars animalis", ergo: „quaedam pars animalis est quidam homo".

In weit energischerer und umfassenderer Weise wird die Reformation der traditionellen Urteilstheorie später von Titius vorgenommen und in ihren Konsequenzen verfolgt.[1])

Über die Quantifikation des Prädikats führt Titius folgendes aus: Man müsse auch die Quantität des Prädikats

---

[1]) G. G. Titius, Ars cogitandi, sive Scientia Cogitationum Cogitantium, Cogitationibus Nessariis Instructa et a Peregrinis liberata. IIa. ed. Lipsiae 1723 [Ia. ed. 1701].

Cap. VI, § 36: „Licet autem propositionum quantitas ex subjecto estimetur, attamen praedicatum non penitus negligendum videbatur, ceu vulgo in hoc tractatione fieri solet, nam et hujus quantitatem observasse utile est, et crediderim et disquisitionis hujus neglectu varios errores tam in doctrina conversionis, quam syllogistica esse exortos, quos suis locis videbimus.“

§ 37. „Breviter itaque observandum, in propositionibus affirmativis, licet universalibus, praedicatum plerumque esse particulare, tribuique subjecto secundum totam quidem suam comprehensionem, non vero extensionem . . .“

§ 39. „E contrario in propositionibus negativis, licet particularibus, plerumque praedicatum est universale, ac tam secundum comprehensionem quam extensionem suam totam, a subjecto removetur.“

§ 41. „Interim non putarem affirmationem vel negationem ipsam diversam illam praedicati quantitatem necessario postulare, sed crediderim potius, id omne a diverso rerum et idearum habitu oriri, affirmationi vero et negationi praedicati quantitatem esse velut indifferentem.“

§ 42. „Nam plerumque praedicata subjectis sunt latiora; quodsi igitur illa cum his componas, non poterit non praedicatum particulare inde emergere, dum unice ad subjectum restringi nequit, sed ad alia quoque extendi aptum manet.“

§ 43. „Ast si praedicatum a subjecto removeas, universale illud erit, cum quicquid in ejus vel comprehensione vel extensione est ab hoc sejungatur, nec imminuit universalitatem, quod idem ab aliis subjectis quoque removeatur, nam si praedicatum aliis etiam conveniat, tum quidem uni subjecto non potest dici universaliter tributum, verum si de multis negetur, potest nihilominus de certo aliquo subjecto universaliter quoque negari.“

§ 44. „Quodsi habitus attributi permittat, poterit aliquando propositio affirmativa praedicatum universale, et negativa particulare habere; nihil enim obstat, quo minus aliquando totum alteri jungere, vel partem ab eodem removere queas.“

§ 45. „Haec itaque propositio: Omnis homo est risibilis, habet praedicatum universale, si risibilitatem pro hominis proprio habeas; sicut hae: Nullus Turco est homo (scil. Christianus) vel Quidam medicus non est homo quidam, praedicatum particulare continent, dum pars solum comprehensionis et extensionis removetur.“

beachten und dürfe sie keineswegs vernachlässigen, wie es gewöhnlich geschehe; denn gerade dadurch hätten sich, wie sich an passender Stelle zeigen werde, mancherlei Irrtümer in die Lehre von der Konversion und Syllogistik eingeschlichen (a. a. O. § 36). Das Prädikat sei in bejahenden Urteilen gewöhnlich partial und werde dem Subjekt — zwar nach seinem ganzen Inhalt, aber — nicht mit seinem ganzen Umfang zugeordnet (S. § 37), obgleich ja meist das Prädikat an und für sich einen weiteren Umfang als das Subjekt besitze (§ 42).

Er sei aber nicht der Ansicht, dafs das bejahende Urteil als solches diese Quantität des Prädikats erfordere. Für die Bejahung an sich sei vielmehr dessen Quantität gleichgültig; er glaube, dafs sie dagegen von den jeweilig gegebenen sachlichen Umständen abhänge (§ 41).

Dagegen müsse das Prädikat total genommen werden, wenn es auf ein bestimmtes Subjekt allein beschränkt sei, und nicht auch von anderen ausgesagt werden könne (§ 42, Schlufs). So sei in dem Urteil „omnis homo est risibilis“ das Prädikat total, wofern die risibilitas dem Menschen eigentümlich zukomme (§ 45).

Leider ist Titius durch den überkommenen Schematismus und Formalismus bewogen worden, seine Theorie auch auf die verneinenden Urteile zu übertragen. Nachdem er zunächst zwar festgestellt hat, dafs in verneinendem Urteil das Prädikat gewöhnlich (sic!) total sei (§ 39), behauptet er auch hier, dafs ihm dies nicht notwendig in der Natur der negativen Urteile begründet zu sein scheine (§ 41). Demgemäfs müsse es möglich sein, dafs das negative Urteil auch ein partiales Prädikat habe (§ 43, 44). Somit wären auch Urteile gültig wie: Nullus turca est homo (sc. Christianus), wo unter Mensch nicht Mensch überhaupt, sondern ein gewisser, nur nicht Türke-seiender Mensch zu verstehen ist. Urteile dieser Art sind aber offenbar durchaus verwerflich, näheres darüber siehe weiter unten unter Hamilton (S. 142 Anm. 4).

Man sieht, dafs Titius die Lehre von der Quantifikation des Prädikats in ihren Grundzügen vollständig entwickelt hat, wenn er auch in ihrer Ausdehnung auf die negativen Urteile entschieden zu weit geht. Ferner läfst sich implicite auch schon die Lehre von der Umfangsidentität der Urteilsglieder

bei ihm feststellen. Was dieser Urteilslehre an ihrer gänzlichen Durchführung noch fehlt, ist zwar nicht von prinzipieller Bedeutung, aber auch nicht unwichtig. Titius hat es unterlassen, auf Grund seiner Theorie die Urteile in 4 Klassen einzuteilen, diese mit Namen zu bezeichnen und ihnen ein Symbol zuzuordnen. Dadurch erst wäre es ihm möglich geworden, seine Lehre in ihrem ganzen Umfange und bequem für die Syllogistik verwendbar zu machen.

Die bedeutsamen Folgen, die seine Lehre für die Konversion der Urteile haben müfste, hat Titius wohl erkannt (es steht dahin, inwieweit gerade die Konversion ihn zu der Lehre von der Quantifikation des Prädikats inspiriert hat). Seine Darlegungen darüber sind folgende[1]): Die Konversion könne nur Subjekt und Prädikat einfach transponieren, aber weder an der Quantität noch an der Qualität das geringste ändern. Daher könne es nur eine einzige Art der Konversion geben, nämlich die einfache. Aber diese sei nicht einfach in dem Sinne, dafs das ganze Urteil als solches seine Quantität behalte (und demnach das alte Prädikat und neue Subjekt P die Quantität des alten Subjekts S annehme, wie ein landläufiger Irrtum es behaupte),[2]) sondern in dem Sinne, dafs jedes Glied die ihm eigentümliche Quantität beibehalte. Mit

---

[1]) L. c. Cap. VII § 3 seqq. pg. 125: „Nihil autem aliud agit conversio, quam ut simpliciter praedicatum et subjectum transponat, hinc nec qualitatem nec quantitatem iis largitur, aut eas mutat, sed prout reperit, ita convertit. Ex quo necessario sequitur conversionem esse uniformem ac omnes propositiones eodem plane mode converti ... E. gr. Omnis homo est animal (quoddam) ergo: Quoddam animal est homo. Quidam homo currit (particulariter), ergo, quidam currens est homo, ... In omnibus his exemplis subjectum cum sua quantitate in locum praedicati, et hoc, eodem modo, in illius sedem transponitur, ut nulla penitus ratio solida appareat, quare conversionem in diversas species divellere debeamus ...

... nam conversio propositionis affirmantis universalis perinde simplex est ac ea qua universalis negans convertitur, licet post eam subjectum sit particulare; conversionis enim hic nulla culpa est, quae quantitatem, quae non adest, largiri nec potest nec debet...

Error vulgaris doctrinae, nisi fallor, inde est, quod existimaverint ad conversionem simplicem requiri, ut praedicatum assumat signum et quantitatem subjecti ...“

[2]) Es handelt sich hier um ein Mifsverständnis von Titius. Vgl. unten S. 142 Anm. 6.

dieser Theorie von der Konversion hat Titius eigentlich alles gesagt, was sich über sie vom Standpunkt der Quantifikation des Prädikats sagen liefs. Verfehlt ist nur das an seiner Lehre von der Konversion, was mit der Quantifikation des Prädikats im negativen Urteil im Zusammenhang steht. Keiner der späteren Logiker hat seiner Lehre sachlich oder formell etwas hinzuzufügen vermocht.

Noch mehr aber überrascht uns Titius durch das Verständnis, mit dem er die Konsequenzen seiner Urteilslehre für die Syllogistik überschaut. Das wesentliche seiner hierauf bezüglichen Ausführungen ist folgendes.[1])

---

[1]) L. c. Cap. 10 § 1: „Sic igitur omnium syllogismorum formalis ratio in genuina medii termini et praedicati ac subjecti conclusionis collatione consistit; eam si dicere velis „formam essentialem“ aut figuram generalem vel „communem“, non valde reluctabor . . .

§ 3. „Caeterum illae figurae tantum sunt accidentales, ab iisque vis concludendi non dependet . . .“

§ 4. „Interim prima caeteris magis naturalis ex eo videri potest, quod subjectum et praedicatum conclusionis in praemissis suam retineat qualitatem . . .“

§ 7. „Non diu hic quaerenda sunt remedia: observetur forma essentialis seu figura communis, ac de veritate syllogismi recte judicabitur . . .“

§ 9. „De caetero uti anxie jam non inquiram, an omnis bene concludendi ratio numero modorum denario circumscribatur, quod quidem juxta ἀκρίβειαν mathematicam demonstrasse videri vult Autor. Art. cog. p. 3 c. 4, ita id haut admiserim, quod illi modi, quos vulgo laudant, primae, secundae aut tertiae figurae praecise sint assignandi, licet hoc itidem acumine mathematico se demonstrasse putet dictus autor d. l. c. 5 seqq.“

§ 10. „Cum enim quaevis propositio possit converti, modo quantitas praedicati probe observetur, hinc necessario sequitur, quod quivis syllogismus, adhibita propositionum conversione, in quavis figura possit proponi, ex quo non potest non aequalis modorum numerus in unaquaque figura oriri, licet illi non ejusdem semper sint quantitatis.“

§ 11. „Operae pretium non est prolixe per omnia syllogismorum singulis figuris adscriptorum exempla ire, sufficiat uno assertionem illustrasse, v. gr. in prima figura, modo barbara, hic occurrit syllogismus . . .

omnis sapiens subjicitur voluntati Dei
omnis honestus est sapiens
Ergo . . . omnis honestus subjicitur voluntati Dei“

§ 12. „Hunc in secunda figura ita proponere licet:
Quidam, qui subjicitur voluntati Dei, est omnis sapiens
omnis honestus est sapiens.
Ergo: Omnis honestus subjicitur voluntati Dei.

Wenn in einem gegebenen Falle ein bestimmtes Verhältnis (collatio § 1) der drei syllogistischen Glieder zu einander gegeben ist, so folgt hieraus ein bestimmter Schlufssatz.

Ratio concludendi manet eadem; sapiens enim et is qui subjicitur voluntati Dei, uniuntur in majore, dein sapiens et honestus in minore, ergo in conclusione idea sapientis et ejus, qui voluntati Dei subjicitur, quoque conveniunt."

§ 13. „In tertia figura ita se habebit:

Omnis sapiens subjicitur voluntati Dei
Quidam sapiens est omnis honestus.

Ergo: Omnis honestus subjicitur voluntati Dei,

nec in hac concludendi ratione aliquid desiderari potest, nam medius terminus universaliter unitur cum conclusionis praedicato, deinde, quantum sufficit, conjungitur cum ejusdem subjecto, seu omni honestu, ergo subjectum et praedicatum se quoque mutuo admittent."

§ 14. „Caeterorum eadem est ratio, quod facile ostendi posset, nisi tricas illas vel scribere vel legere taediosum foret. Ex his autem sequitur, quod omnes regulae speciales, quae modis vulgaribus attemperatae vulgo circumferuntur, falsae sint, quod speciatim ostendere liceat . . ."

§ 16. „Sed videamus distinctius, major in prima figura semper sit universalis . . ."

§ 17. „Inflectam huc exemplum minus controversum, quod autor in modo Disamis, tertiae figurae proponit:

Quidam impii in honore habentur in mundo,
Quidam vituperandi sunt omnes impii,

Ergo: Quidam vituperandi in honore habentur in mundo."

(Die Formel dieses Syllogismus ist: ɪ i i)

§ 18. „Hic habes primam figuram cum majore particulari, optime iterum concludentem, nam licet medius terminus particulariter sumatur in majore, ejus tamen ille est capacitatis, ut in eodem convenientia praedicati et subjecti ostendi queat, et nisi hoc esset, nec in tertia figura rite concluderetur."

§ 21. „Porro minor semper sit affirmans. Sed quid desiderari potest in hoc syllogismo:

Omnis homo est animal rationale
Leo non est homo,

Ergo: Leo non est animal rationale?"

(Formel: e ā e)

„et nonne illa ratio concludendi manifeste bona est, quae subjectum et praedicatum, quae in certo tertio non conveniunt, inter se quoque pugnare contendit?"

§ 28. „. . . In secunda figura major sit universalis. Verum cur non ita liceat concludere:

Quidam dives est Saxo
Quidam Germanus est omnis Saxo

Ergo: Quidam Germanus est dives?"

(Formel: ɪ i i)

Durch eine Konversion unter den von ihm aufgestellten Bedingungen, d. h. unter gebührender Berücksichtigung der Quantität (S. § 10) wird aber dieses Verhältnis nicht geändert.*) Der Schlufssatz bleibt also derselbe, auch wenn der Syllogismus jetzt ein ganz anderes Aussehen hat und einer anderen Figur angehört. Daraus folgt, dafs die Figuren etwas nebensächliches seien (accidentales), von dem die Schlufskraft (vis concludendi) nicht abhängt (§ 3).

Das Wesentliche sei vielmehr die Art der Beziehung der drei Glieder unter einander. Diese könne man die wesentliche Form, die allgemeine oder gemeinsame Figur nennen: forma essentialis, figura generalis seu communis (§ 1 u. 7).

Man bemerkt, dafs in diesen Ausführungen der Grundgedanke einer allgemeinen Schlufslehre enthalten ist!

Da nach dem Vorhergehenden jedem Modus einer Figur ein und nur ein Modus einer anderen entspricht,**) so mufs die Zahl der Modi in allen Figuren gleich sein (§ 10). Übrigens

---

§ 30. „Amplius ex puris affirmativis in secunda figura nihil concluditur, sed mirum foret, si illa concludendi ratio falleret, quae fundamentum omnium syllogismorum affirmativorum tam evidenter prae se fert! Hoc argumentum utique formaliter bonum est:

Omnis sapiens sua sorte est contentus
Paulus sua sorte est contentus
Ergo: Paulus est sapiens.“

(Formel: a ā a)

§ 34. „In tertia figura minor semper sit affirmans. Ego tamen sic recte concludi posse arbitror:

Quoddam laudandum est omnis virtus
Nullum laudandum est quaedam magnificentia
Ergo: quaedam magnificentia non est virtus.“

(Formel: [e] ī o. Das Prinzip ist richtig, insofern bei verneinendem Minor Schlüsse gezogen werden können unter Bedingung, dafs der Major, wie hier, ein Urteil ausschliefslicher Geltung sei. Trotzdem aber besitzt gerade dies Beispiel für uns keine Überzeugungskraft, weil der verneinende Minor ein partiales Prädikat hat und somit ein für uns ungültiges Urteil darstellt.)

§ 36. „Tandem in tertia figura conclusio semper sit particularis. Verum syllogismum cum conclusione universali jam exhibui § 13“ (es handelt sich um ī a a) . . .

*) Natürlich bezieht sich dies bei ihm auch auf die Quantifikation des Prädikats im verneinenden Urteil.

**) Es ist hierbei immer zu berücksichtigen, dafs für T. diese Behauptung uneingeschränkt auch für SoP gilt!

glaubt Titius (irrtümlich), diese Zahl durch mathematische Betrachtungen auf 10 festsetzen zu können (§ 9).

Es ist sehr bedauerlich, daſs er es nicht der Mühe für wert hält, alle Beispiele in allen Figuren durchzugehen (§ 11). Er stellt nicht einmal die oben erwähnten formae essentiales auf, woran hauptsächlich der schon gerügte Mangel einer präzisen Urteils-Klassifikation und einer passenden Symbolisierung schuld tragen mag. Nicht zu vergessen ist auch, daſs die Veranschaulichung durch Kreise erst mehrere Menschenalter später durch Eulers Briefe allgemein bekannt wurden! Er begnügt sich vielmehr damit, seine Behauptungen an einem einzigen Beispiele zu illustrieren, wozu er den Modus Barbara wählt (§ 11). An diesem Beispiel zeigt er richtig, daſs ein und derselbe allgemeine Syllogismus:

in der I. Figur als a a a (§ 11),
„ „ II. „ „ a ī a (§ 12),
„ „ III. „ „ ī a a (§ 13)

zu völlig gültigen Schlüssen führt. Bei den übrigen Fällen gehe es in genau dieselbe Weise, was leicht zu zeigen sei, wenn es nicht zu „lästig“ wäre, alle diese Lappalien (tricae) niederzuschreiben und zu lesen! (§ 14).

Titius hat also einen tiefen Einblick in die Unzulänglichkeit der bisherigen Schluſslehre getan und weiſs auch, wodurch sie vervollkommnet werden könnte. Aber auch die Grenzen seines Vermögens treten zu Tage. Es ist ihm nicht gelungen, ein geeignetes Prinzip ausfindig zu machen, um alle nach seiner Theorie denkmöglichen Schluſsformen auch systematisch aufzusuchen — weder ein induktives durch Kombination der Urteilsformen mit einander, noch ein deduktives durch Entwickelung der Begriffsverhältnisse aus den allgemeinsten und einfachsten Umfangsverhältnissen heraus. Wenn man bedenkt, daſs er statt dessen die Schluſsformen empirisch hätte zusammensuchen müssen, kann man wohl verstehen, daſs eine solche Arbeit ihm „lästig“ fallen muſste.

Natürlich muſste er bei seinem tiefen Eindringen in die formalen Grundlagen der Syllogistik auch erkennen, daſs die neuen Schluſsformen sich den speziellen Regeln der bisherigen Schluſslehre nicht mehr fügen, und diese somit ungültig

werden (§ 14). Dies gilt für folgende Regeln, die er durch Ausnahmen widerlegt:

I. Figur.

Major semper sit universalis, dagegen ī i i (§ 16—17),
Minor semper sit affirmans, „ e ā e (§ 21).

II. Figur.

Major sit universalis, dagegen ī i i (§ 28),
Ex puris affirmativis nihil concluditur, dagegen a ā a (§ 30).

III. Figur.

Minor semper sit affirmans, dagegen [e] ī o (§ 34),
Conclusio semper sit particularis, dagegen ī a a (§ 36, 13).

Wenn Titius auch in dem vorletzten Beispiel nicht ganz glücklich ist (vgl. unsere Anmerkung zu § 34), so ist doch seine Erkenntnis, dafs die speziellen aristotelisch-scholastischen Regeln in der allgemeineren Schlufslehre ungültig werden, prinzipiell wohl begründet und bedeutsam.

Seine Stellungnahme zur Frage der Reduktion ist durch das Vorhergegangene schon eindeutig bestimmt, und er hat nicht verfehlt, alle Konsequenzen zu ziehen.[1])

---

[1]) L. c. C. X § 39: „Atque ex hactenus dictis etiam intelligi potest, quae nostra de reductione sit sententia. Nimirum ex nostris hypothesibus illa nihil aliud est, quam syllogismorum per omnes quatuor figuras accidentales, salva semper conclusione, facta variatio."

§ 41. „Reductionis unica lex est, ut simpliciter, juxta figurae indolem, propositiones convertamus, quod sine ulla difficultate procedit, dummodo quantitatem subjecti et praedicati debite consideremus, ceu ex iis quae de Conversione diximus satis liquet."

§ 42. „Finis est, ut per ejusmodi variationem terminorum unionem vel separationem eo accuratius intelligamus. Hinc omnis utilitas reductioni non est abjudicanda, si enim recte instituatur, ingenium quantitati propositionum observandae magis magisque assuescit ac inde etiam in penitiorem formae essentialis intelligentiam provehitur."

§ 43. „In vulgari reductione, quae in libellis logicis passim exponitur . . . quaedam exempla reprehendi non debent, quando v. g. Cesare ad Celarent reducitur, nam ibi simplici conversione alicujus propositionis defunguntur, juxta legem, quam § 41 reductioni dedimus."

§ 44. „Sed si ab illis exemplis abeas, parum vel nihil est, quod in eadem laudari debeat, dum fere ex falsis hypothesibus omnis reductio oritur, nam conversio per contrapositionem praesupponitur, quam tamen valde dubiam esse supra ostendimus . . . ac omnis reductio ad primam

Was zunächst das rein Technische anbelangt, so ist es klar, dafs, wenn jeder Syllogismus einer Figur in einen, und nur einen entsprechenden Modus einer anderen übergeführt werden kann (vgl. a. a. O. Cap. X, § 10), es nur eine einzige Art der Reduktion, nämlich die reine, geben könne, die auf der „einfachen“ Konversion der Prämissen beruht (cf. § 41), wie sie auch in der vulgären Reduktion bei Cesare und Celarent angewandt werde (Cp. X, § 43). Die übrigen Reduktionsverfahren, durch Konversion des Schlufssatzes, Transposition der Prämissen, Kontraposition usw. kann er natürlich nicht mehr gelten lassen (§ 44, 45).

Und welche Bedeutung kann die Reduktion überhaupt für ihn haben? Wer wie er von der grundsätzlichen Annahme ausgeht, dafs das Wesentliche am Syllogismus das Verhältnis der drei Begriffe unter einander, also die forma essentialis sei (Cap. X, § 1), dafs ferner die Figuren nur unwesentliche Variationen seien, von denen die Schlufskraft nicht abhängt (§ 3): der kann der ersten Figur keine ausgezeichnete Stellung mehr einräumen (§ 44, Schlufs); höchstens will Titius zugeben, dafs sie wegen der Stellung von S und P in den Prämissen natürlicher scheinen könne, als die übrigen (vgl. § 4). Damit fällt aber auch die Notwendigkeit der Reduktion der folgenden Figuren auf die erste zum Zwecke des Beweises. Es kann sich also bei der Reduktion nur um eine ziemlich bedeutungslose Variation durch die unwesentlichen Figuren hindurch handeln (§ 39, 44 Schlufs).

Der einzige Nutzen, den sie ebenfalls noch bringen könne, ist mehr pädagogischer Natur: wir können uns durch sie nämlich das Verhältnis der Begriffe zu einander genauer klar machen und gewöhnen uns mehr daran, auf die Quantität acht zu geben, und vermögen auf diese Weise besser in das innere Verständnis der formae essentiales einzudringen.

---

figuram facienda esse existimatur, cum tamen idem syllogismus per omnes figuras variari queat.“

§ 45. „Ipsa vero reductio nullis legibus adstricta est. Convertitur conclusio, transponuntur praemissae, propositiones negativae mutantur in affirmativas, atque ita quidvis tentatur, modo figura intenta obtineatur. Quo ipso puerilis error, quo logica pro arte concinnandi tres lineas easque in varias formas mutandi habetur, satis elucet. Inepta scientia est, quae in verbis disponendis, circum agendis aut torquendis unice, occupatur.“

Was Titius hiernach geleistet hat, ist für die damalige Zeit sehr anerkennenswert. Wenn es ihm nicht gelungen ist, den Schleier ganz zu lüften, so lag das mehr an dem Mangel an Hilfsmitteln als an prinzipieller Erkenntnis; sein Verdienst wird dadurch kaum geschmälert. Er bringt die Grundlagen der Hamiltonschen Lehre schon vollständig; dieser ist eigentlich nur in der Einzelausführung der von Titius ausgesprochenen Gedanken über ihn hinausgeschritten. Im übrigen trifft das Meiste, was zu Hamilton kritisch zu bemerken sein wird, auch schon für Titius zu.

Trotz seines überlegenen Standpunktes ist Titius auf die Mit- und Nachwelt ohne jeden Einfluſs geblieben. Es ist wohl mit Sicherheit anzunehmen, daſs Kants bekannte Auslassungen über die 4. Figur[1]) eine wesentlich andere Gestalt angenommen haben würden, wären ihm die ein halbes Jahrhundert vorher schon veröffentlichten Prinzipien des Titius bekannt gewesen.

Der Einzige, der, wie es scheint, sich mit Titius beschäftigt hat, war sein Freund Rüdiger,[2]) der sich noch dazu gegen seine Lehre ablehnend verhält. Zwar erkennt er stillschweigend Urteile an, in denen das Prädikat mit seinem ganzen Umfang beteiligt ist; jedoch bestreitet er auch in diesen Fällen die Zulässigkeit einer ausdrücklichen Quantifikation durch omnis. Bei kollektiver Auffassung liefe das nämlich auf einen Pleonasmus hinaus, bei distributiver Bedeutung des omnis wäre aber das Urteil überhaupt absurd.[3])

Doch finden sich auch bei ihm Syllogismen, die auf solchen Urteilen ausschlieſslicher Geltung beruhen, wie ī i i in der 1. Figur, und a ī a in der 2. Figur, die sich also auſserhalb der Möglichkeit der elementaren Schluſslehre befinden.

---

[1]) S. oben S. 99.

[2]) Andr. Ridiger, De Sensu veri et falsi. Lipsiae; ed. altera 1722.

[3]) Rüdiger hat also das Wesen der von Titius vertretenen Anschauungen nicht erfaſst. Sein Standpunkt stimmt übrigens merkwürdig mit dem der alten Kommentatoren überein, z. B. mit dem von Boethius. Vgl. oben S. 116 Anm.

Ploucquet[1]) fällt mit seiner Schaffensperiode ein halbes Jahrhundert später. Er spricht zuerst prinzipiell den Gedanken aus, dafs im bejahenden Urteil eine Identität zwischen den Sphären des Subjekts und Prädikates bestehen müsse,[2]) und gerade in dieser Identitätsbeziehung das Wesen der Bejahung bestehe.[3]) Doch dehnt auch er die durch diese Theorie bedingte Quantifikation des Prädikates auf die verneinenden Urteile aus. Neu ist bei ihm die Einteilung aller Urteile in 8 Klassen.

Die Bedeutung der Identitätstheorie für die Umkehrung des Urteils ist ihm wohlbekannt,[4]) doch weifs er aus ihr nicht den richtigen Nutzen für die Syllogistik zu ziehen und steht hier hinter Titius weit zurück. Er stellt sogar in der algorithmischen Anweisung, die er gibt, um schnell den Schlufs zu finden, die fehlerhafte allgemeine Regel auf, man müsse die Aufsenglieder mit ihrem ursprünglichen Umfang in den Schlufs einsetzen, was vielmehr nur dann der Fall sein kann, wenn M in beiden Prämissen total ist. Tief ist er also in das Wesen der Syllogistik nicht eingedrungen.

Die gröfsten Erfolge in allen diesen Bestrebungen hat unzweifelhaft **Hamilton**[5]) aufzuweisen. Er ist vor allem der wirkungsvollste Propagandist für die Lehre von der Quantifikation des Prädikats gewesen, und hat dadurch einen unmittelbaren Anteil an der Fortentwickelung der Logik gehabt. Zwar, unerhört neue Gedanken hat er nicht zu Tage gefördert: die prinzipiellen Grundlagen der Lehre von der Umfangsidentität hat Ploucquet schon entwickelt, und in der technischen Anwendung dieser Lehre auf die Syllogistik ist er nur in Einzelheiten über Titius hinausgegangen, im übrigen

---

[1]) Methodus calculandi in logicis 1763: Sammlung der Schriften, welche den logischen Kalkul des Herrn Prof. Ploucquet betreffen. (Hrsg. v. A. F. Boeck, Tübingen 1773.)

[2]) . . . id quod intellegitur in praedicato identifiatur cum eo quod intellegitur in subjecto.

[3]) Intellectio identitatis subjecti et praedicati est affirmatio, in: Method. S. 49.

[4]) Vgl. Erdmanns Logik I² S. 351.

[5]) Hamilton, Lectures on Logic II². 1874. Apendix.

aber ganz in dessen Gedankenkreis haften geblieben. In welcher Weise Hamilton von seinen Vorgängern wirklich abhängig ist, bedarf noch einer genaueren Untersuchung. Es ist indessen wahrscheinlich, dafs Hamilton die Grundlage seiner Lehre selbständig konzipierte, und erst, als er in der Literatur nach ähnlichen Erscheinungen sich umsah, auf Titius (durch dessen Freund Rüdiger) aufmerksam wurde und von diesem noch Einzelheiten übernahm, vielleicht auch sich durch dessen ganze Grundanschauung etwas beeinflussen liefs.

Für Hamilton handelt es sich im Urteil lediglich um einen Vergleich von Begriffsumfängen.[1]) Und zwar stellt sich hierbei die Beziehung beider als eine Gleichheits- oder Identitätsbeziehung der beiden urteilsmäfsig bestimmten Sphärenteile dar, sodafs man das Urteil direkt als eine Gleichheitsbeziehung auffassen kann.[2])

Hierbei ist aber stillschweigend vorausgesetzt, dafs auch dem Prädikat ein bestimmter Quantitätscharakter zukomme.

---

[1]) S. 259, 2°: As the Propositional Terms are only terms of comparison, so they are only compared as Quantities.

[2]) Vgl. 252 unter 2°: . . . a proposition being always an equation of its subject and its predicate. Anstatt aber in dieser Gleichheitsbeziehung nur einen notwendigen, nicht aber hinreichenden Rechtstitel zur Begründung eines Urteils zu erblicken, und es daher lediglich als ein bequemes methodisches Hilfsmittel zu betrachten, glaubt Hamilton in ihr schon das unbedingte und oberste Wesen des Urteils erschöpft zu haben. Vgl. S. 259, 2°: An Affirmative Proposition is simply the declaration of an equation, und S. 278: We have shown that a judgement (or proposition) is only . . . an equation . . . in the quantity of Extension, oder S. 273, 1°. Er sieht also vollständig von der Richtung der Prädikation ab, oder vielmehr genauer gesagt, er erkennt keinen prinzipiellen Unterschied zwischen S und P an. Vgl. S. 260, 4°: Yet it was of no consequence, in a logical point of view, which of the notions collated were Subject or Predicat, ferner S. 277: The general error is . . . 4°: The one-sided view that the proposition was not equally composed of the two terms, but was more dependent on the subject than on the predicate. Der ganze Unterschied reduziert sich für ihn auf einen blofsen Stellungsunterschied, und wird lediglich als solcher in den Symbolen durch einen Keil ausgedrückt. Vgl. folgende S. Anm. 2. In dieser ihm mit seinen Vorgängern gemeinsamen Vernachlässigung der Richtung der Prädikation, die überhaupt die Achillesferse der Identitätstheorie darstellt, liegt sachlich der Keim zu allen Unzulänglichkeiten seines Systems. Vgl. hierzu auch Erdmanns Logik I² S. 354.

Nach einem von ihm mehrfach betonten methodischen Prinzip[1]) muſs dieser Charakter auch zur Darstellung gebracht oder wenigstens berücksichtigt werden. So gelangt er zu seiner Forderung der allgemeinen Quantifikation des Prädikats im bejahenden Urteil.

Mit ihrer Hilfe stellt er seine bekannte Einteilung der bejahenden Urteile in vier Klassen auf.[2])

Für denjenigen, der die festgestellte Umfangsgleichheit als ausreichendes Charakteristikum der Bejahung ansieht, kann die Verneinung natürlich nur in der Aufhebung dieser Gleichheit, also nur in der unbestimmten Ungleichung bestehen. Mit anderen Worten: wenn überhaupt nur zwei Sphärenabschnitte nicht identisch sind, so begründet dieser Umstand schon ein

---

[1]) S. 250 u. a.: To state explicitly what is thought implicitly.

[2]) Hamiltons Symbole zeichnen sich durch eine groſse Anschaulichkeit aus. Das Zeichen der Totalität ist der Doppelpunkt, der Partialität der Punkt oder das Komma; will er die Richtung der Prädikation andeuten, so bedient er sich des Keils:

S_t P_t . . . ā . . . S : ▬ : P
S_p P_t . . . ī . . . S . ▬ : P
S_t P_p . . . a . . . S : ▬ . P
S_p P_p . . . i . . . S . ▬ . P

Beim verneinenden Urteil erhält der Keil einen senkrechten Querstrich. Diese Symbolisierung weiſs er auch mit Vorteil auf den Schluſs zu übertragen. Die beiden Prämissen verschmelzen durch das gemeinsame Mittelglied; der Schluſs wird durch einen groſsen durchgehenden Keil symbolisiert. So würde der Modus ā ī ī der 1. Figur sich darstellen als:

S : ▬ : M , ▬ : P
, ▬▬▬▬

Man beachte das Komma vor dem groſsen Schluſskeil, das die Umfangsverringerung von S andeutet. — Diese Symbolisierung ist sehr anschaulich und hat überdies den Vorteil, daſs sie, obgleich sie die Verschiedenheiten der einzelnen Figuren durch die kleinen Prämissenkeile präzise zum Ausdruck bringt, doch die Verwandtschaft der Modi verschiedener Figuren klar hervortreten läſst, denn durch die bloſse Umkehrung eines Prämissenkeils wird der Modus in eine andere Figur übergeführt. — Trotz dieser Vorteile hat sich der Verfasser aber nicht veranlaſst gesehen, seine eigene Bezeichnungsweise zugunsten der Hamiltonschen aufzugeben, da diese mehr von der augenblicklich gebräuchlichen abweicht. Doch erschiene ihre allgemeine Verwendung wohl vorteilhaft, wobei denn vielleicht der unbequeme Keil durch einen Pfeil ersetzt werden könnte.

verneinendes Urteil.[1]) Von diesem Standpunkt aus gilt auch z. B. das Urteil: Einige Menschen sind nicht einige Lebewesen (d. h. keine unvernünftigen Lebewesen),[2]) oder: Ein Dreieck ist nicht etwas gleichseitiges (d. h. kein gleichseitiges Viereck).[3])

Es folgt demnach, dafs auch im verneinenden Urteil das Prädikat unter Umständen partial gedacht werden könne und müsse, dann nämlich, wenn es zwar S gibt, die P sind, aber den Umfang von P nicht ganz ausfüllen. Von diesen letzteren P müssen dann die S ausgeschlossen werden.[4])

Durch die Quantifikation von P lassen sich auch im verneinenden Urteil 4 Klassen aufstellen, die den 4 bejahenden genau entsprechen.

Dafs es für Hamilton — genau wie für Titius — jetzt nur noch eine einfache[5]) Umkehrung geben kann, auch bei verneinenden Urteilen, bedarf keiner weiteren Ausführung.[6])

---

[1]) S. 259, 2: A Negative Proposition is simply the declaration of a non-equation.

[2]) S. 275: All men are not some animals, that is, not irrational animals.

[3]) S. 280, 6: Any Triangle is not some Equilateral.

[4]) Es unterliegt aber doch kaum einem Zweifel, dafs, wenn man sagt: S ist nicht P, man damit dem Gedanken Ausdruck geben will, dafs P überhaupt nicht als prädikatives Merkmal in S enthalten sei, und S somit von dem ganzen Umfang von P ausgeschlossen ist. Die Subsumtionstheorie gibt also diese Verhältnisse viel zutreffender wieder. Beispiele, wie die von Hamilton oder Titius angeführten, stehen durchaus im Widerspruch mit den Denkgewohnheiten des wissenschaftlichen und praktischen Lebens und erweisen sich somit als unzulässige Artefakte logischer Grübeleien. Aber als die notwendigen Folgeprodukte der reinen Identitätstheorie zeigen sie mehr als alle andere die Unzulänglichkeit dieser Theorie. — Hamilton hat übrigens die Übertragung der Quantifikation des Prädikats auf die verneinenden Urteile erst 7 Jahre (1840) nach ihrer Begründung für die bejahenden Urteile vorgenommen, und es ist nicht unwahrscheinlich, dafs er diesen Teil seiner Lehre von Titius übernommen habe; denn er steht nicht im Einklang mit seinem Prinzip: to state usw. Vorige Seite, Anm. 1.

[5]) S. 266: I venture then to assert, that there is only one species of Conversion, and that one thourough-going and self-sufficient. I mean Pure, or Simple Conversion.

[6]) Es liegt hier übrigens bei beiden eine mifsverständliche Deutung der alten Logiker vor. Von beiden ist nicht recht gewürdigt worden,

Die Konsequenzen, die sich von seinem neuen Standpunkte in der Urteilslehre aus für die Syllogistik ergaben, hat Hamilton in weitestgehendem Maſse selbst gezogen. Er findet hier folgendes:

Wenn im Urteil Subjekt und Prädikat einander gleichwertig sind und ihre Stellung irrelevant ist, so müssen auch die figürlichen Unterschiede, die nur äuſserlich in der Stellung der drei Glieder in den Prämissen bestehen, lediglich unwesentliche Variationen der syllogistischen Formen darstellen,[1]) die zudem durch passende Umkehrung ohne weiteres ausgeglichen werden können.

Daher muſs zunächst die Zahl aller Syllogismen in den verschiedenen Figuren einander gleich sein.[2])

Da ferner die Gültigkeit des Urteils nur von den Begriffsverhältnissen abhängt, so kann für die Gültigkeit eines Schlusses nur das extensive Verhältnis der beiden Auſsenglieder zum Mittelglied maſsgebend sein.

---

daſs nach der Auffassung der Alten (vgl. oben S. 114) die Quantität im Urteil nicht das Subjekt, sondern das Urteil als Ganzes affiziert, und nur von diesem Standpunkte aus ihre Theorie von der Umkehrung verstanden werden darf. In diesem Sinne behält bei der Conversio simplex seu pura das Urteil als Ganzes seine Quantität, und ebenso zulässig ist es, von der Conversio per accidens als Umkehrung mit veränderter Quantität zu sprechen. Wenn die letztgenannte von beiden, besonders aber von Hamilton als „irrtümlich" bekämpft wird (vgl. S. 277, 6°: The consequent error that there was any increase or diminution of the total quantity of the proposition, oder S. 266: The conversio per accidens . . . has no logical existence), so begeht er hier den Fehler der quaternio terminorum. Denn seine quantity ist nicht jene Quantität des Urteils als Ganzen, sondern eine Umfangsbestimmung einzelner Urteilsglieder. Geradezu falsch ist deswegen seine Behauptung S. 259, 3°: The Quantity of the Proposition in Conversion remains always the same. Aus demselben Grunde ist er auch nicht berechtigt, die Umkehrung durch bloſse Vertauschung eine Conversio simplex seu pura zu nennen. Um ähnlichen Miſsverständnissen vorzubeugen, empfiehlt es sich überhaupt, dem Wort „Quantität" seinen alten aristotelisch-scholastischen Sinn zu lassen und bei den Einzelgliedern nur von „Umfang" zu reden.

[1]) S. 362 f.: On my doctrine, Figure being only an unessential circumstance, and every proposition being only an equation of its terms, we may discount Figure &c., altogether. S. 253, 8°: A manifestion that Figure is an unessential variation in syllogistic forms u. a. a. O.

[2]) S. 253, 12°: Their [i. e. of the moods] numerical equality under all the figures.

Man sieht, dafs die Ideen im wesentlichen mit den bereits von Titius dargelegten übereinstimmen. Hier stehen wir aber auch an dem Punkt, in dem er sich von seinen Vorgänger unterscheidet. Hamilton macht mit dem von jenem blofs geahnten Gedanken einer allgemeinen Syllogistik Ernst und unterzieht sich der für Titius zu lästigen Arbeit, alle formae essentiales wirklich aufzusuchen. Allerdings mufste ihm dies leichter fallen. Denn er ist offenbar besser mit den Regeln der Kombinationskunst bekannt, und weifs sich auch der geometrischen Veranschaulichung zum Aufsuchen des Schlufssatzes zu bedienen.

Wie er im einzelnen alle Formen gefunden hat, ist aus den Darlegungen des Appendix nicht zu entnehmen. Dort[1]) finden wir schliefslich 12 gültige bejahende Kombinationen, denen sich, indem er beide Prämissen der Reihe nach negativ werden läfst, noch 24 verneinende zugesellen, sodafs im ganzen 36 allgemeine Formen entstehen. Unter diesen sind aber auch eine ganze Anzahl von solchen Formen begriffen, denen Syllogismen mit verneinenden Urteilen, deren Prädikat partial ist, entsprechen.

Dieser Ansatz zu einer allgemeinen Schlufslehre ist wohl der einzige Punkt von Bedeutung, in dem Hamilton über Titius hinausgegangen ist.

Bei seinen syllogistischen Untersuchungen mufste, wie schon seinem Vorgänger, so auch Hamilton alsbald die Erkenntnis aufstofsen, dafs eine grofse Anzahl der speziellen aristotelisch-scholastischen Schlufsregeln unter den neuen Voraussetzungen hinfällig wird.[2]) Er unterdrückt also ihre verwirrende Vielheit[3]) und stellt statt ihrer, wie schon manche vor ihm versucht hatten,[4]) einen generellen Canon auf,[5]) d. h. einen allgemeinen Grundsatz, der alle Syllogismen ohne Unter-

---

[1]) S. 293—295.

[2]) Vgl. S. 253, 6°: The abrogation of all the Special Laws of Syllogism. Einzelkritik S. 352—357.

[3]) S. 254: The developed Syllogism is, in effect, recalled, from multitude and confusion, to order and system.

[4]) Er gibt eine grofse Anzahl von Citaten und Belegen S. 324—352.

[5]) S. 252, 4°: The reduction of all the general laws of Categorical Syllogisms to a Single Canon; ferner S. 290 u. S. 357.

schied der Qualität, Quantität und Figur umfafst, und aus dem sich alle ableiten lassen sollen. Für unfigurierte Syllogismen, d. h. für blofse Begriffsverhältnisse, lautet dieser[1]):

„Wenn von zwei Begriffen entweder beide mit ein und demselben dritten übereinstimmen, oder der eine übereinstimmt und der andere nicht, so stimmen jene beiden Begriffe auch unter sich entweder überein oder nicht."

Für figurierte Syllogismen, d. h. allgemeine Schlufsformen, in denen an Stelle der Begriffsverhältnisse Urteile gegeben sind, lautet er dagegen[2]):

„Die schwächste der beiden prädikativen Beziehungen, (von denen mindestens eine bejahend sein mufs), die zwischen zwei Gliedern mit ein und demselben dritten Glied besteht — diese Beziehung gilt auch zwischen den Gliedern selbst."

In ähnlicher Weise stellt Hamilton auch für jede der einzelnen Figuren ein geeignetes Prinzip auf.[3])

Auf diese Weise glaubt er das Verdienst für sich in Anspruch nehmen zu können, dafs er zwar die Zahl der Modi vermehrt, aber doch die Schlufslehre durch Abschaffung der vielen einzelnen Regeln und durch Aufstellung einheitlicher Prinzipien vereinfacht habe.[4])

Der vorstehende Abrifs hat gezeigt, um wieviel Hamilton die Syllogistik gefördert hat, mehr als jeder andere vor ihm. Niemand ist der Aufstellung einer allgemeinen Schlufslehre so nahe gekommen wie er. Aber trotz der erreichten Höhe lassen sich gewisse Mängel und Unvollkommenheiten an seiner Lehre nicht verkennen.

Eine ganze Reihe von Unzulänglichkeiten entspringt bei ihm wie bei Titius (es ist überhaupt merkwürdig, eine wie

---

[1]) S. 357 sub (c) I: In so far as two notions . . . either both agree, or one agreeing, the other does not, with a common third notion; in so far, these notions do or do not agree with each other.

[2]) S. 290 unten, 357 sub (c) II: What worse relation of subject and predicate subsists between either of two terms and a common third term, with which one, at least, is positively related; that relation subsists between the two terms themselves.

[3]) S. 253, 9°: An enouncement of one Organic Principle for each Figure. Im Einzelnen: S. 357 (c) II f.

[4]) S. 352: . . . and while their moods are multiplied, the doctrine of syllogism itself is carried up to the simplicity of one short canon.

grofse innere Verwandtschaft zwischen beiden in diesem Punkte besteht!) daraus, dafs beide den wesentlichen Unterschied zwischen Subjekt und Prädikat nicht gesehen und gewürdigt haben.

Beide verkennen daher zunächst die der 1. Figur ohne jede Frage zukommende ausgezeichnete Stellung. Von einer Reduktion auf sie hält deswegen schon Titius nicht viel; Hamilton erklärt sie geradezu für absurd.[1]) Damit hängt es auch zusammen, wenn beide den tatsächlich vorhandenen, wenn auch für das Aufsuchen des Schlusses nicht sehr bedeutsamen figürlichen Unterschieden keine rechte Beachtung zollen. Hamilton erklärt sogar alle Figuren für innerlich identisch.[2]) Eine von der 1. Figur verschiedene 4. Figur gibt es daher für beide erst recht nicht, was Hamilton noch ausdrücklich betont.[3])

Die Auffassung des Urteils als blofser Gleichung oder Ungleichung zog die Aufstellung von zwei verneinenden Urteilsformen mit partialem Prädikat notwendig nach sich. Ihre Benutzung in der Syllogistik hat bei beiden die Schaffung einer Reihe von entsprechenden sinnlosen Schlufsformen zur Folge, die bei Titius nur ganz vereinzelt, bei Hamilton aber in systematischer Durchführung auftreten.[4]) Da unter Berücksichtigung jener Urteilsformen auch das verneinende Urteil unbeschränkt umkehrbar wird, so erzielt Hamilton zwar auf diese Weise für alle Figuren eine gleiche Anzahl von bejahenden und verneinenden Modis, aber durch ein Verfahren, das sich von dem des Prokrustes kaum unterscheidet.[5])

Dieselbe Grundauffassung, die im Urteil nur eine gewissermafsen mathematische Beziehung zwischen Umfangselementen

---

[1]) S. 253, 8°: . . . and the consequent absurdity of Reducing the the syllogisms of the other figures to the first.

[2]) S. 253, 13°: Their (i. e. of the moods) relative equivalence, or virtual identity throughout every schematic difference.

[3]) S. 253, 7°: A demonstration of the exclusive possibility of Three syllogistic Figures; and the scientific and final abolition of the Fourth.

[4]) So findet Hamilton in jeder Figur 24 verneinende Modi überhaupt, gegen 6—10 echte (bei denen P im verneinenden Urteil total ist).

[5]) S. 253, 12°: Their (d. i. of the moods) numerical equality under all the figures. Man erinnert sich hierbei der Bemühungen von Leibniz und Hospinianus, durch Einschaltung der Modi Cesaro und Barbari usw. ähnliche Erfolge hervorzurufen.

sieht, veranlaſst beide Logiker, auch in der Syllogistik das Verhältnis der drei Begriffsumfänge zueinander als das Entscheidende zu betrachten. Dieser Gedanke ist bei Titius erst in seinen Grundzügen, wenn auch unverkennbar, angelegt, von Hamilton dagegen konsequent durchgeführt. Charakteristischerweise heiſst bei diesem die Überschrift zum syllogistischen Hauptkapitel[1]):

„Bemerkungen über die gegenseitigen Beziehungen von syllogistischen Begriffen, in Rücksicht auf Quantität und Qualität."

Und weiter stellen die 36 Sätze, in denen Hamilton jeden einzelnen allgemeinen Syllogismus formuliert, keine Schluſsgedanken, sondern lediglich das Verhältnis von Sphärenelementen zueinander dar.[2]) Nun kann man zwar aus einem bestimmten Begriffsverhältnis zu einem Schluſs gelangen, und die Aufsuchung aller möglichen Kombinationen von drei Begriffen zueinander kann die Durchgangsstufe zu einer Schluſslehre bilden; insofern ist das Studium der Begriffsverhältnisse von auſserordentlicher Bedeutung. Aber es ist eben nur eine Durchgangsstufe und von einer eigentlichen Schluſslehre doch noch entfernt. Hamilton aber ist über diese Durchgangsstufe nicht hinausgekommen; für ihn ist mit der erwähnten Aufstellung alles erledigt, und er versucht nicht, für die einzelnen Figuren die Schlüsse nun auch wirklich zu bilden. Daher kann seine Untersuchung der Begriffskombinationen kaum auf den Namen einer eigentlichen Schluſslehre Anspruch erheben.

Zu diesen Mängeln mehr sachlicher Art, die in einer schiefen Auffassung des Urteils begründet sind, tritt noch eine Unzulänglichkeit methodischer Art: der Mangel eines fest gefügten logischen und genetischen Systems, das die Gesamtheit seiner allgemeinen Modi beherrschte.[3]) Die unter den 12 be-

---

[1]) S. 290: Observations on the Mutual Relation of Syllogistic Terms in Quantity and Quality.

[2]) S. 293—295. S. 294, VII lautet z. B. der Satz, der in der 1. Figur Darii enthält: A term parti-totally, and a term partially, coinclusive of a third, are partially coinclusive of each other.

[3]) Wenn er sich auch rühmt, statt Vielheit und Verwirrung Ordnung und Einheit und ein gewisses System in die Syllogistik hineingebracht zu haben (s. oben S. 145 Anm. 4), so bezieht sich dies auf die Ersetzung

jahenden Schlufsformen z. B. bestehenden verwandtschaftlichen Beziehungen, die Gemeinsamkeit von Schlufsgedanken, die einzelne von ihnen zu Schlufsweisen zusammenschliefsen, hat er nicht aufzudecken vermocht. Deswegen reiht er auch die Formen nur aggregativ aneinander, ohne bestimmte Reihenfolge, die in den beiden von Hamilton gegebenen Tabellen[1]) jedesmal eine andere ist. Er bietet also nur ein gehäuftes Ganze, kein gegliedertes System.[2])

Da er die innere Zusammengehörigkeit der einzelnen Formen nicht kennt, fehlt ihm eine der Grundlagen zu einer analytisch-deduktiven Entwickelung. Mit dieser ist ihm aber auch die Möglichkeit genommen, die Einheit und Vollständigkeit seines Formenkomplexes auf deduktivem Wege zu erweisen.[3])

Ein genetisches System, das seine einzelnen Formen aus allgemeinsten und obersten Prinzipien abzuleiten gestattet, fehlt ihm also. Trotzdem rühmt er sich, aus seinem allgemeinen Kanon alle Arten und Verschiedenheiten der Syllogismen abgeleitet zu haben.[4]) Wie vereinigt sich dies?

Offenbar handelt es sich bei Hamilton um eine Selbsttäuschung. Denn die Möglichkeit und praktische Bedeutung eines solchen deduktiven Verfahrens setzt voraus:

1. Dafs das zugrunde liegende allgemeine Prinzip an sich schon, d. h. ohne Rücksicht auf dafs daraus abzuleitende, evident sei, also ein ursprünglich Allgemeines im Sinne Erdmanns darstellt.[5])

2. Dafs ferner die speziellen Fälle in dem Allgemeinen so enthalten seien, dafs sie durch blofse Analyse aus ihm

---

der alten Schlufsregeln durch seine Prinzipien, nicht aber auf das System der Schlufsformen.

[1]) Vgl. S. 293—295 mit der Tabelle am Schlufs S. 485. Der Einteilungsversuch S. 482 unten beruht lediglich auf Begriffsverhältnissen und ist zu künstlich.

[2]) Vgl. Kant, Kr. d. r. V.[2] S. 861.

[3]) Er behauptet, die wahre Zahl der Modi festgestellt zu haben; vgl. S. 253, 10°: A determination of the true number of the legitimate Moods, und hat sie ja auch, von seinen Voraussetzungen aus, wirklich gefunden. Wie er selbst diese Überzeugung erlangt hat, sagt er nirgends; wahrscheinlich ist es wieder das Kombinationsverfahren. Vgl. S. 363 f.

[4]) S. 252, 5°: The evolution from that one canon (vgl. oben S. 145 Anm. 1—2) of all the Species and varieties of Syllogism.

[5]) Logik I[2] S. 720.

gewonnen werden können, ohne ein paralleles Prinzip zu Hilfe nehmen zu müssen.

Was in Rücksicht auf den ersten Punkt die Art der allgemeinen Prinzipien und des Kanons von Hamilton anbetrifft, so wurde früher in dieser Arbeit schon darauf hingewiesen,[1]) dafs derartige Sätze keine apriorischen Prinzipien darstellen, sondern erst durch die Kenntnis der bereits vorliegenden Schlüsse gewonnen wurden und diese somit gleichsam registrierend zusammenfassen. Durch Analyse kann sich also wesentlich Neues aus ihnen nicht entwickeln lassen.

Wenn wir aber auch von der Herkunft und Bedeutung dieser Sätze absehen wollten: wie sieht es dann mit der Ableitung der Einzelformen aus diesen aus (Punkt 2)? Hierbei kommt zunächst in Betracht, dafs die Sätze nicht einmal streng richtig sind. Denn in dem allgemeinen Kanon für figurierte Syllogismen[2]) folgt z. B. die Behauptung „... diese Beziehung gilt auch zwischen den beiden Aufsengliedern“ nicht apodiktisch, sondern nur problematisch, nämlich nur nach Erfüllung gewisser noch hinzukommender Bedingungen über den Umfang von M und P.[3]) Diese Bedingungen sind aber in Hamiltons Sätzen nicht enthalten, ebenso wenig die quantitativen Verhältnisse in dem zu eruierenden Schlufs. Will man aber die gültigen Schlüsse präzis ableiten, so mufs man zunächst jene Bedingungen und Bestimmungen feststellen und zu diesem Zwecke auf die Gesetze des Urteils, also die allgemeinsten Umfangsverhältnisse rekurrieren: dann hatte aber die Einschiebung jenes Canons für die Deduktion überhaupt keinen Wert. Dieser Ansatz Hamiltons zu einer deduktiven Entwickelung mufs daher als mifsglückt gelten. Damit fällt auch die letzte Möglichkeit, der Gesamtheit seiner Syllogismen eine etwas systematische Form zu verleihen.

Hamilton hat sich hervorragende Verdienste um die Weiterentwickelung der Logik erworben. Doch liegen diese mehr darin, dafs er den von L. Valla, Titius und Ploucquet bereits ins Auge gefafsten Ideen über die Umfangsverhältnisse im Urteil allgemeine Anerkennung und Verbreitung verschaffte und sie zu einem ständigen Besitztum der Logik machte.

---

[1]) S. oben § 46 S. 59. [2]) S. oben S. 145. [3]) S. oben § 46 S. 58.

Vielen Wert legt er auf syllogistische Untersuchungen und ist hier auch selbständig über seine Vorgänger hinausgegangen. Doch ist dieser Teil seiner Lehre nach Inhalt und Darstellung so wenig vollendet, dafs er keinen Einflufs, ja nicht einmal Beachtung gefunden hat.[1]) Aus diesem Grunde hielt es der Verfasser dieser Arbeit, der erst nach ihrem Abschlufs von den Hamiltonschen Untersuchungen Kenntnis erhielt, nicht für überflüssig, auch mit seiner Darstellung an die Öffentlichkeit zu treten.

Von Hamiltons syllogistischen Untersuchungen ist also, in der deutschen logischen Entwickelung wenigstens, keine Rede mehr. Aber auch bei uns werden gewisse Unzulänglichkeiten des aristotelisch-scholastischen Systems von einzelnen Forschern empfunden, die demgemäfs eine Ergänzung und Umbildung fordern und teilweise selbst anstreben.

Zunächst zeigt sich in der 3. Figur eine Schwierigkeit, die darin besteht, dafs zuweilen dem natürlichen logischen Gefühl nach ein Schlufs entgegen den Schulregeln allgemein sein mufs, was, wie wir jetzt wissen, jedesmal dann eintritt, wenn der Untersatz ausschliefslich bejahend und der Obersatz allgemein lautet. Etwas Derartiges ist schon **Jungius**[2]) aufgefallen. Dieser fand, dafs man in einem bestimmten Beispiel nach Darapti von Jesus nur als von einem „gewissen Gott" anstatt von „dem Gott" reden könne. Er begnügt sich aber, harmlos zu bemerken, dafs man hier nach der 3. Figur nicht richtig schliefse[3]); der tiefere Grund zu dieser auffälligen Abweichung ist ihm nicht klar geworden.

---

[1]) Die einzige Bezugnahme hierauf fand ich bei Ljubomir Nedich (Die Lehre von der Quantifikation des Prädikats in der neueren englischen Literatur, in Wundts Philosophischen Studien Bd. III S. 168); sie lautet charakteristischerweise: . . . Die Frage des Syllogismus und der syllogistischen Technik . . ., denen er (Ham.) eine grofse Wichtigkeit beilegt, die aber die heutige Wissenschaft unerörtert bei Seite läfst . . ."

[2]) Joach. Jungius, Logica Hamburgensis.[2] Hamburg 1681.

[3]) L. c. pg. 198, 10. Nec in tertia figura recte ita collegitur:

Filius dei est deus, (ā)
Filius dei assumit carnem (a)
———
quidam deus assumit carnem.

In unserer Zeit hat **Trendelenburg**[1]) einen sehr schneidigen Angriff gegen die 3. Figur geführt, der jedoch sein Ziel ziemlich verfehlt hat. Trendelenburg führt verschiedene Beispiele an, die er kritisch beleuchtet. Im ersten wird ganz richtig nach Darapti geschlossen, und die Vorwürfe treffen, wie schon A. Fr. Lange[2]) bemerkt, keinesfalls den Schlufs, höchstens die Natur des besonderen Urteils. In den folgenden Beispielen dagegen trifft diese Erklärung nicht zu. Hier ist der Untersatz eine Nebenform und der Obersatz allgemein, sodafs der Schlufs allgemein sein mufs (also Feläpten, Datīsa, Ferīsen). Nicht recht verständlich ist es, wenn Trendelenburg behauptet, der Schlufs erfolge hier nach der 1. Figur. Die reine Reduzierbarkeit vermittelst der Umkehrung durch blofse Vertauschung begründet doch noch nicht einen Schlufs nach der 1. Figur, denn dann könnte es nach unseren Untersuchungen überhaupt keine folgenden Figuren mehr geben.[3])

Im übrigen befindet sich, wie noch nebenbei bemerkt sein mag, Trendelenburg in einer ähnlichen Lage wie Rüdiger[4]) und Benecke,[5]) die auch zwar die explizite totale Quantifikation des Prädikats verwerfen, aber doch darauf gegründete eigentümliche Syllogismen zulassen.

Eine deutlichere Erkenntnis, dafs hier ein umfassendes Problem vorliege, läfst sich bei **Raab**[6]) konstatieren, der eine Reihe von triftigen und schwerwiegenden Einwänden gegen die bisherige Syllogistik erhebt.

Zunächst weist er an einer Reihe von Beispielen nach, dafs bei Benutzung von Urteilen, in denen die Glieder sich decken, und von solchen, die der Beschränkung mit „nur" unterliegen (toto-totalen und toto-partialen Urteilen), die Zulässigkeit und Wichtigkeit einiger von der Schullogik verpönter Schlufsformen aufser Frage stehe,[7]) und dafs hierdurch spezielle Schlufsregeln aufser Kraft gesetzt werden.

---

[1]) Logische Untersuchungen. Leipzig 1870. II². S. 355.

[2]) Logische Studien. Iserlohn 1877. S. 82.

[3]) Vgl. oben § 55 S. 106. [4]) Vgl. oben S. 138.

[5]) Nach einer Notiz von Hamilton S. 450.

[6]) Dr. Fr. Raab, Wesen u. Systematik der Schlufsformen. Wien 1891.

[7]) Ebenda S. 6.

Als zweiten Mangel von prinzipieller Bedeutung rügt er das Fehlen einer systematischen Einheit, und knüpft daran die Forderung, alle Schlufsformen müfsten sich als Glieder eines einheitlichen logischen Organismus erweisen.[1] Dieses könne, wie er richtig bemerkt, nicht erfüllt werden, solange man nicht alle überhaupt möglichen Schlufsformen in Betracht zöge.

Auffallend ist dagegen seine Meinung, dafs man die fehlenden Formen in den verschiedensten Wissensgebieten empirisch sammeln müsse, denn nur hierdurch, und nicht durch eine apriorische Methode, liefse sich die Überzeugung von der Vollständigkeit der aufgestellten Formen gewinnen.[2] Wegen dieses prinzipiell verfehlten Standpunktes hätte er trotz allen sonstigen Verständnisses der vorliegenden Probleme kaum dazu gelangen können die Lösung selbst zu finden.

Es kann keinem Zweifel unterliegen, dafs zur sicheren Auffindung aller denkmöglichen Schlufsformen nur der apriorische Weg in Frage kommen darf. Hierzu bieten sich aber zwei Möglichkeiten:

1. Ein Verfahren, das von den Urteilen ausgeht, und aus allen vorhandenen Urteilsformen Kombinationen zur zweiten Klasse mit Wiederholungen bildet, wie es in die elementare Schlufslehre zuerst von Appulejus eingeführt wurde. Dieses sehr naheliegende Verfahren kann aber den Schlufssatz nicht liefern; letzterer mufs vielmehr nach einer andern Methode gesucht werden, und erst nach seiner Feststellung kann die Bestimmung der gültigen Schlufsformen getroffen werden.

2. Das andere Verfahren nimmt die extensiven Begriffsverhältnisse zum Ausgangspunkt. Auch hier kann man, in enger Anlehnung an die verschiedenen Urteilsarten, zuerst rein äufserlich-kombinatorisch vorgehen. Dieses Verfahren steht schon etwas höher als das vorige, insofern es nämlich auch den Schlufssatz liefert; aber die systematischen Zusammenhänge deckt es gleichfalls nicht auf. Es wurde in durchgreifender Weise bereits von Hamilton benutzt, und auch Fr. A. Lange bringt es, wenn auch nur in Rücksicht auf die

[1]) a. a. O. S. 6 und S. 50. [2]) Siehe S. 50.

elementare Schlufslehre, zur Anwendung. Das von den Begriffsverhältnissen ausgehende Verfahren gestattet aber bei geeigneter Ausbildung eine allgemeine analytisch-deduktive Behandlung, die zu gleicher Zeit die systematischen Beziehungen der einzelnen Formengruppen klar zu Tage fördert.

In der deutschen Überlieferung scheint **Fr. A. Lange**[1]) der erste und bisher einzige gewesen zu sein, der konsequent das fruchtbare methodische Prinzip durchzuführen suchte, die Syllogistik aus den Kombinationen der Begriffsverhältnisse zueinander abzuleiten.[2]) Für ihn handelt es sich aber lediglich um die Ableitung der aristotelisch-scholastischen Syllogistik auf diese neue Art. In der Verfolgung dieses Gedankens hat er zwar richtig gesehen, dafs diese aristotelisch-scholastische Syllogistik sich lediglich als ein Spezialfall einer allgemeinen Syllogistik der Begriffsverhältnisse ergibt. Jedoch hat er nicht erkannt, dafs derjenige Teil dieser allgemeinen Syllogistik, der nicht mit der elementaren zusammenfällt, sich auch noch als ein Inbegriff von vollkommen gültigen Schlufsformen darstellt.

Daher führt er in einer Tabelle nur die 19 Schulmodi auf, und aufserdem noch diejenigen Nebenformen, die sich in diesen Hauptformen unterbringen lassen; die übrigen läfst er unbeachtet.[3])

Dieses Fortlassen gültiger syllogistischer Nebenformen ist aber nicht zufällig, sondern Lange bemerkt nicht, dafs auch

---

[1]) Logische Studien. Iserlohn 1877. S. 74 ff.: Die Syllogistik.

[2]) Zu seiner Ansicht, dafs in der Raumanschauung die Grundlage zu den logischen Wahrheiten gegeben sei, vgl. A. Freih. v. Beyer, Raumanschauung und formale Logik. Wien 1886.

[3]) Lange hat sich übrigens selbst die Untersuchung bedeutend erschwert: Erstens wendet er unübersichtliche Symbole an; er benutzt nämlich die fünf ersten Vokale a—e für alle sechs Klassen von Urteilen, wobei SoP und SiP zusammenfallen. Diese Symbole gestatten keinen Einblick in das Schlufsverfahren und erfordern zur Nachprüfung jedesmal entweder eine geometrische Versinnbildlichung oder die Übertragung in ein anderes Symbolsystem. — Aufserdem kompliziert er sich die Sache dadurch, dafs er das partikuläre Urteil so unbestimmt auffafst, dafs es neben dem eigentlich partikulären auch noch das universale enthält. Da er aber dieses letzte auch noch gesondert behandelt, so ergibt sich eine unnötige Vervielfachung einer ganzen Reihe von Schlufsformen, die eine Übersicht unmöglich macht und jede Systematik zerstört. — Daher ist die Tabelle auch in ganz willkürlicher Reihenfolge, ohne Rücksicht auf systematische Zusammenhänge, aufgestellt.

den übrigen Begriffskombinationen legitime Schlufsformen entsprechen. Dies läfst sich aus folgender Bemerkung erschliefsen[1]):

> „Allenthalben, wo die aristotelische Logik der Conversio per accidens, der Umstellung der Prämissen oder des Beweises durch die Unmöglichkeit des Gegenteiles bedarf, erhalten wir verschiedene Raumbilder . . .“

Es ist ihm also, wie es scheint, entgangen, dafs ein und dasselbe Raumbild für irgend einen Modus der letzten Figuren bei Beachtung der Nebenformen sich unter allen Umständen auch als Modus der 1. Figur interpretieren lassen mufs, sodafs die Reduktion nur durch „einfache“ Umkehrung geschehen kann. Es fehlt ihm somit die prinzipielle Erkenntnis, dafs jedem Raumbild notwendig eine gültige Schlufsform in irgend einer Art entsprechen müsse. Er sieht das Problem, dem er so nahe kommt, nicht, und daher ist das an und für sich sehr wertvolle methodische Prinzip der Begriffskombinationen in seinen Händen unfruchtbar geblieben; wenigstens hat es nicht allen den Nutzen gebracht, den es hätte tragen können.

Der erste, der in der neueren deutschen Logik das vorliegende Problem nicht nur klar sah, sondern auch gangbare Mittel und Wege zu seiner Lösung ersann und diese danach selbst in Angriff nahm, war **B. Erdmann.** Er fand, dafs die Ersetzung der elementaren Urteile in den Prämissen durch die Beurteilungen vollständiger oder ausschliefslicher Gleichheit die Entstehung von Schlufsformen zur Folge hat, die zwar im einfachsten Falle den bekannten Schlüssen durchaus gleichen, die aber auch innerhalb der alten gültigen Prämissenkombinationen andersartige Schlüsse, sowie aus sonst ungültigen Kombinationen neue gültige Schlüsse hervorgehen lassen.

Um alle diese Schlufsformen wirklich aufzusuchen, wandte er eine Abart des oben bezeichneten ersten Verfahrens an.[2]) Es bestand darin, dafs er planmäfsig in den 16 gültigen und ungültigen Prämissenkombinationen jeder Figur der Reihe nach eine oder beide elementar bejahenden Prämissen durch Nebenformen ersetzte. Man sieht, dafs dieses Verfahren im Grunde auf dasselbe hinausläuft, als ob man von vornherein

---

[1]) a. a. O. S. 79.

[2]) Kombination von Urteilen, s. oben S. 152.

die sechs Urteilsformen miteinander kombiniert hätte, ohne die alten Schlufsformen überhaupt zu berücksichtigen. Nur ist dieses Verfahren etwas mühevoller und weniger übersichtlich. Erdmann gewann auf diese Weise eine grofse Zahl, wenn nicht alle neuen Schlufsformen. Ein kleiner Teil seiner Resultate hat im ersten Bande seiner Logik bereits Aufnahme gefunden.[1])

Die vorliegende Arbeit endlich ist aus einer Untersuchung erwachsen, die ursprünglich nur die Aufstellung und Systematisierung der syllogistischen Nebenformen zum Gegenstand hatte. Als rationelle Methode, um alle gewünschten Formen zu finden, bot sich das mathematische Kombinationsverfahren fast von selbst dar. Demgemäfs stellte ich in jeder Figur alle diejenigen Prämissenkombinationen zusammen, in denen mindestens eine Beurteilung vollständiger oder ausschliefslicher Gleichheit vorkommt. Auf diese Weise wurden sehr schnell fünf Klassen von Kombinationen gewonnen, je nachdem bei nur bejahenden Prämissen entweder beide, oder nur der Obersatz, oder nur der Untersatz eine Beurteilung vorstellte, oder endlich bei einer verneinenden Prämisse der Obersatz oder der Untersatz diesen Charakter besafs.

Es handelte sich nunmehr darum, zu allen diesen Kombinationen auch den Schlufssatz zu finden. Es wurde mir bald klar, dafs die genannten Beurteilungen weiter nichts als Umfangsurteile mit totalem Prädikat seien, die sich somit den elementaren Urteilen formell gleichordnen liefsen. Nun gibt ja SīP durch Umkehrung ein elementar-allgemeines Urteil. Darauf gegründete Kombinationen liefsen sich also durch Umkehrung in einen elementaren Modus verwandeln, nach dem der Schlufs gezogen werden konnte. Bei SāP versagte dieser Kunstgriff; hier wurde dann aus der Prämisse vollständiger Gleichheit das Äquivalent von M entnommen und in die andere Prämisse substituiert, sodafs diese entweder unmittelbar oder nach Umkehrung den gewünschten Schlufs gab.

Der bisherige Verlauf der Untersuchung war relativ einfach gewesen. Nun entstand aber die eigentliche Arbeit, die gefundenen gültigen Schlufsformen zu klassifizieren und die zusammengehörigen zu Schlufsweisen zu vereinigen. An-

[1]) Siehe I[2] S. 695—97.

fängliche Versuche in dieser Richtung führten zu keinem Ziel, da sich die entstandenen Schlufsweisen als zu wenig bestimmt und zu künstlich erwiesen. Ich gab daher diese Versuche vorerst auf und wandte meine Aufmerksamkeit den tieferen Gründen zu, die für die Gültigkeit oder Ungültigkeit eines Schlusses mafsgebend sind. Da anzunehmen war, dafs diese Gründe die elementaren Schlufsformen ebensowohl beherrschen würden, nahm ich, um ihnen besser auf die Spur zu kommen, auch die Kombinationen aus elementaren Urteilen hinzu, und beschränkte meine Untersuchung zunächst auf die bejahenden Schlufsformen der 1. Figur. Bei den vier ungültigen Kombinationen liefs sich nunmehr mit Hilfe der geometrischen Veranschaulichung[1]) feststellen, dafs der Grund für die Unmöglichkeit eines Schlusses darin liegen mufste, dafs M in beiden Prämissen partial war. Sofort ergab sich weiter, dafs beim Wegfallen dieses Grundes ein Schlufs gezogen werden könne. Tatsächlich ergab die Probe, dafs bei allen 12 bejahenden Schlüssen M mindestens in einer Prämisse total war.

Naturgemäfs mufste sich das Bedürfnis geltend machen, diese charakteristische Beschaffenheit des Mittelgliedes auch in den Symbolen zum Ausdruck zu bringen, was die Bestimmung der Zeichen durch Indizes zur Folge hatte.

Es war nunmehr ein naheliegender Gedanke, die quantitative Beschaffenheit von M als Einteilungsprinzip der 12 Formen zu verwerten. Nach einigen Versuchen blieb ich bei der in dieser Arbeit durchgeführten Teilung in drei Gruppen stehen;[2]) es ergab sich, dafs durch Determination dieser drei Formeln genau die 12 vorliegenden Formen entstanden.

Die bisher gefundenen Resultate waren, wie man sieht, bereits über die ursprünglich in Angriff genommenen Resultate hinausgegangen und stellten eine systematische Behandlung der gesamten Syllogistik in Aussicht.

Zwischendurch hatte ich mir überlegt, dafs die Umfangsbestimmung von M von seiner funktionellen Stellung in den

---

[1]) Die gewöhnliche Urteilssymbolisation, die ich damals noch benutzte, gestattete nämlich keinen genauen Einblick in die mafsgebenden Verhältnisse.

[2]) Anfangs stellte ich nur zwei Gruppen auf, je nach der Prämisse, in der M total war. Da hier aber der Fall, dafs M in beiden Prämissen total war, doppelt gerechnet wurde, gelangte ich nach einmaliger Ausscheidung und Selbständigmachung dieses Falles zu der erwähnten Dreiteilung.

Prämissen unabhängig sei, also für die übrigen Figuren ebenso mafsgebend sein müsse. In der Tat zeigte sich, dafs die für die 1. Figur gewonnenen Resultate ohne weiteres auch auf die folgenden Figuren zu übertragen waren, und sich nach den dort aufgestellten Prinzipien hier alle bereits bekannten gültigen und ungültigen Formen a priori entwickeln liefsen. Dieser Umstand legte den Gedanken nahe, alle Figuren in einem allgemeinen Deduktionsverfahren zu behandeln.

Bei den verneinenden Schlüssen boten die systematisierenden Versuche mehr Schwierigkeiten. Zwar liefsen sich die Gültigkeitsbedingungen in jeder Figur für sich leicht feststellen. Aber schon hier konnte man gewahren, dafs es einen wesentlichen Unterschied ausmachte, ob der Obersatz oder der Untersatz verneinend war. Abgesehen davon zeigte sich, dafs zwischen den einzelnen Figuren Gemeinsamkeit der Bedingungen nur dann auftrat, wenn die Verschiedenheit in der bejahenden Prämisse lag, dafs aber die Bedingungen sich sofort etwas änderten, wenn die Verschiedenheit die verneinende Prämisse betraf, je nachdem M also hier Subjekt oder Prädikat war. So kamen vier Gruppen von Schlüssen zustande, die jede für sich gemeinsame Bedingungen und somit auch die Möglichkeit einer gemeinsamen Ableitung besafsen. Erst viel später gelang es die Unterschiede, die auf der Stellung von M in der verneinenden Prämisse beruhten, für die Ableitung hinfällig zu machen, und dadurch die Gesamtheit der verneinenden Schlüsse in die beiden grofsen Gruppen zusammenzufassen, die sich noch dadurch unterscheiden, das entweder der Obersatz oder der Untersatz verneinend lautet.

Die vorliegende Arbeit ist von der im Anhang skizzierten logischen Entwickelung völlig unabhängig entstanden. Erst nach ihrer Vollendung habe ich von der einschlägigen Literatur Kenntnis nehmen können. Wesentlich bestimmt wurde dagegen diese Arbeit, abgesehen von den allgemeinen Darlegungen des Erdmannschen Handbuchs, durch die Problemstellung, wie sie mir von Herrn Prof. Erdmann vorgelegt wurde. Ganz besonders gab die Forderung, die gefundenen Modi zu Schlufsweisen zusammenzufassen, den Anstofs zu der Systematisierung und damit zu der allgemeinen deduktiven Ableitung, die diese Arbeit wesentlich von den vorhergehenden unterscheidet.

	I. Figur S M M P S P	
A. Beide Prämissen bejahend:		
1. Schlufsweise $M_t \longleftrightarrow S$ $M_t \longleftrightarrow P$ $S \qquad P$	ā ā ā	
	ā a a	
	ī ā ī	
	ī a i	
2. Schlufsweise $M_p \longleftrightarrow S$ $M_t \longleftrightarrow P$ $S \qquad P_p$	a ā a	
	a a a	Barbara
	i ā i	
	i a i	Darii
3. Schlufsweise $M_t \longleftrightarrow S$ $M_p \longleftrightarrow P$ $S_p \qquad P$	ā ī ī	
	ā i i	
	ī ī ī	
	ī i i	
Ba. Obersatz verneinend:		
4. Schlufsweise $M \longleftrightarrow S$ $M_t \overset{\longleftrightarrow}{\vee} P_t$ $S \vee P$	ā e e	
	a e e	Celarent
	ī e o	
	i e o	Ferio
5. Schlufsweise $M_t \longleftrightarrow S$ $M_p \vee P$ $S_p \vee P$	ā o o	
	ī o o	
Bb. Untersatz verneinend:		
6. Schlufsweise $M_t \overset{\longleftrightarrow}{\vee} S$ $M \longleftrightarrow P_t$ $S \qquad P$	e ā e	
	e ī e	
	o ā o	
	o ī o	

Syllogismen.

II. Figur S M P M S P	III. Figur M S M P S P	IV. Figur M S P M S P
ā ā ā	ā ā ā	ā ā ā
ā ī a	ā a a	ā ī a
ī ā ī	a a ī	a ā ī
ī ī i	a a i Darapti	a ī i
a ā a	ī ā a	ī ā a
a ī a	ī a a	ī ī a
i ā i	i ā i	i ā i
i ī i	i a i Datisi	i ī i
ā a ī	ā ī ī	ā a ī
ā i i	ā i i	ā i i
ī a ī	a ī ī	a a ī Bamalip
ī i i	a i i Disamis	a i i Dimatis
ā e e	ā e e	ā e e
a e e Cesare	ī e e	ī e e
ī e o	a e o Felapton	a e o Fesapo
i e o Festino	i e o Ferison	i e o Fresiso
	ā o o	
	a o o Bocardo	
e ā e	e ā e	e ā e
e a e Camestres	e ī e	e a e Calemes
o ā o		
o a o Baroco		

Erläuterungen zur Figurentafel.

Der rote Kreis bedeutet stets den Umfang des Subjektes (Untergliedes), der blaue Kreis den des Prädikates (Obergliedes), der schwarze Kreis endlich den des Mittelgliedes.

Zu Fig. 1 siehe S. 11 Anm. 2.
„ „ 2 „ „ 19.
„ „ 3 „ „ 20—21.
„ „ 4 „ „ 21.
„ „ 5 „ „ 31 Anm. 1.
„ „ 6 „ „ 32 „ 4.
„ „ 6b u. c vgl. auch S. 31 Anm. 2.
„ „ 7 siehe S. 48 Anm. 2, sowie S. 42 Anm. 2.
„ „ 8 „ „ 49 „ 2, „ „ 41 „ 2.
„ „ 9 „ „ 49 „ 1.
„ „ 9a vgl. auch S. 50 Anm. 1, sowie S. 43 Anm. 4.
„ „ 9b „ „ „ 43 „ 6.
„ „ 10 siehe S. 55 Anm. 2, sowie S. 51 Anm. 1.
„ „ 11 „ „ 55 „ 4.
„ „ 12 „ „ 56 „ 1.
„ „ 12a vgl. auch S. 51 Anm. 1 u. 3.
„ „ 12b „ „ „ 51 „ 3.
„ „ 12c „ „ „ 51 „ 1.
„ „ 13 siehe S. 56 Anm. 2.

Druck von Ehrhardt Karras, Halle a. S.


d
c
ig. 5
c

ABHANDLUNGEN

ZUR

PHILOSOPHIE

UND IHRER GESCHICHTE

HERAUSGEGEBEN

VON

BENNO ERDMANN

SIEBENUNDZWANZIGSTES HEFT

GEORGES VOLAIT

DIE STELLUNG DES ALEXANDER VON APHRODISIAS ZUR ARISTOTELISCHEN SCHLUSSLEHRE

HALLE A. S.

VERLAG VON MAX NIEMEYER

1907

DIE STELLUNG

DES

ALEXANDER VON APHRODISIAS

ZUR

ARISTOTELISCHEN SCHLUSSLEHRE

VON

GEORGES VOLAIT

HALLE A. S.
VERLAG VON MAX NIEMEYER
1907

Vorwort.

Die vorliegende Arbeit gründet sich in der Hauptsache auf den Kommentar Alexanders zum ersten Buch der ersten Analytik. Sie berücksichtigt also nur den einen, allerdings wohl wichtigeren Teil der Aristotelischen Schlufslehre. Der Kommentar, den Alexander zum zweiten Buch der eben benannten Abhandlung geschrieben hatte, ist uns leider nicht mehr im Ganzen erhalten. Einiges daraus findet sich noch bei späteren Erklärern, namentlich bei Johannes Philoponus, ohne jedoch ein wesentlich anderes Bild zu bieten. Hier und da konnte der Kommentar zur Topik mit Nutzen herangezogen werden. Auch bot eine Stelle Anlafs, auf den Kommentar zur Metaphysik zu verweisen.

Die Zitate und Seitenangaben beziehen sich auf die Ausgaben der Berliner Akademie:

1. Alexandri in Aristotelis Analyticorum priorum librum I commentarium edidit Maximilianus Wallies, Commentaria in Aristotelem graeca edita consilio et auctoritate Academiae litterarum regiae Borussicae Vol. II pars I. Berolini 1883.

2. Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis Topicorum libros octo commentaria edidit Maximilianus Wallies, Commentaria in Aristotelem graeca Vol. II pars II. Berolini 1891.

3. Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis Metaphysica commentaria edidit Michael Hayduck, Commentaria in Aristotelem graeca Vol. I. Berolini 1891.

Bonn, Juli 1907.

Georges Volait.

Inhaltsverzeichnis.

I.

Die *πρότασις*.

Die drei ersten Kapitel der Analytik enthalten Erklärungen der Begriffe *πρότασις, ὅρος, συλλογισμός*, der prädikativen Beziehungen (*ἐν ὅλῳ εἶναι ἕτερον ἑτέρῳ, κατὰ παντὸς-κατὰ μηδενὸς κατηγορεῖσθαι θατέρου θάτερον*), sowie eine kurze Theorie der Prämissenumkehrung. Alexander macht darauf aufmerksam, mit welchem Recht Aristoteles diese Bestimmungen der Darstellung der syllogistischen Figuren und Formen voranschickt; es handelt sich nämlich bei der Propositio (*πρότασις*) und beim Begriff (*ὅρος*) um Bestandteile, woraus der Schlufs selbst sich zusammensetzt, und, was die allgemeine affirmative oder negative Prädikation anbetrifft, so war hier eine Erklärung umsomehr geboten, als im folgenden mit diesen Begriffen jeden Augenblick operiert wird (S. 9, 25 — S. 10, 9).

Aristoteles hatte die *πρότασις* als einen Satz definiert, der etwas von etwas bejaht oder verneint (An. pr. *α*, 24 a 16—17: *πρότασις μὲν οὖν ἐστὶ λόγος καταφατικὸς ἢ ἀποφατικὸς τινὸς κατά τινος*). Man könnte auch, meint Alexander, auf sie die Definition der *ἀπόφανσις* anwenden, wie sie in De interpr. angegeben ist: danach ist der *ἀποφαντικὸς λόγος* ein Satz, welcher Wahrheit oder Falschheit enthält (de interpr. 4, 17 a 2—3: *ἀποφαντικὸς δὲ οὐ πᾶς* < int. *λόγος* >, *ἀλλ' ἐν ᾧ τὸ ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι ὑπάρχει*). Dafs aber Aristoteles hier eine eigene Definition der *πρότασις* hat, ist darin begründet, dafs *πρότασις* und *ἀπόφανσις*, obgleich der Materie nach ein und dasselbe, doch formaliter (*λόγῳ*) verschieden sind. Ein Satz heifst nämlich Urteil (*ἀπόφανσις*), sofern er wahr oder falsch ist, Propositio (*πρότασις*), sofern er affirmativ oder negativ lautet (S. 10, 13–18). Die gleich darauf folgenden Worte: *ἢ ὁ μὲν ἀποφαντικὸς λόγος ἐν τῷ ἀληθὴς ἢ ψευδὴς εἶναι ἁπλῶς τὸ εἶναι ἔχει, ἡ δὲ πρότασις ἤδη ἐν τῷ πως ἔχειν ταῦτα* sind, wie ihre Verknüpfung

mit dem Vorigen durch die Partikel ἢ zeigt, eine zweite Formulierung des Unterschiedes zwischen Urteil und Propositio (Z. 18—20). In der Bestimmung: ἐν τῷ πως ἔχειν ταῦτα wird mit ταῦτα schwerlich etwas anderes gemeint sein als der Charakter der Wahrheit oder Falschheit (vgl. vorige Zeile: ἐν τῷ ἀληθὴς ἢ ψευδὴς εἶναι), und in dem Wort πως soll die qualitative Beschaffenheit, der affirmative oder negative Charakter der Aussage zum Ausdruck kommen, der ja nach dem Vorhergehenden für die πρότασις das Wesentliche ist. Danach ist der Sinn folgender: bei der πρότασις kommt zu der Beziehung aufs Wahre oder Falsche, die sich ja auch in ihr als einem Urteil mittelbar finden mufs (vgl. ἔχειν ταῦτα), eine qualitative Bestimmung hinzu, die für sie charakteristisch ist, nämlich die des Bejahend- oder Verneinend-Seins. Daraus folgt unmittelbar, dafs die Sätze, bei denen das Wahr- oder Falsch-Sein mit einer Verschiedenheit der Qualität verbunden ist, ihrem Charakter als Urteil nach gleich, als Prämissen aber ungleich sind (Z. 20—21: διὸ αἱ μὴ ὁμοίως ἔχουσαι αὐτὰ λόγοι μὲν οἱ αὐτοί, προτάσεις δὲ οὐχ αἱ αὐταί). Einige Zeilen weiter finden wir denselben Gedanken noch einmal ausgeführt: der wahre affirmative und der wahre negative Satz sind, als Urteile betrachtet, gleich, nicht aber als Prämissen, wegen ihrer qualitativen Verschiedenheit (Z. 24—28). Eine solche Wiederholung hat nichts Befremdendes bei einem Kommentator, der in dem Streben nach möglichst vollkommener Klarheit nicht immer eine gewisse Weitschweifigkeit in seiner Darstellung zu vermeiden gewufst hat, aber hier dürfte wohl zu diesem allgemeinen Grund noch eine besondere Veranlassung sich hinzugesellt haben. Betrachtet man nämlich die Ausführungen Z. 21—24, so sieht man, dafs sie trotz des einleitenden γάρ unmöglich dazu bestimmt sein können, eine eigentliche Begründung des Vorigen zu geben; wurzelte doch nach Z. 20—21 die Verschiedenheit der προτάσεις in der Verschiedenheit der jeweiligen Qualität; jetzt werden zwei Sätze gleicher Qualität, nämlich beide bejahend, angeführt, und doch wird gesagt, sie stellen verschiedene προτάσεις dar, und als Grund angegeben, dafs in ihnen Subjekte und Prädikate ungleich sind. Es läfst sich nicht leugnen, dafs diese eingeschaltete Bemerkung störend wirkt und nur lose mit dem

Vorhergehenden zusammenhängt. Ihre Rolle wird erst dann klar, wenn man auf die Art und Weise achtet, wie die schon besprochenen Bestimmungen Z. 24—28 mit den jetzigen verknüpft sind; dort heifst es: *ἀλλὰ καὶ ἡ κατάφασις καὶ ἡ ἀπόφασις αἱ ἀληθεῖς* usw. Man mufs den Nachdruck auf *ἀλλὰ καὶ* legen: auch die wahre Bejahung und die wahre Verneinung stellen verschiedene *προτάσεις* dar. Die Bemerkung Z. 21—24 scheint demnach die Aufgabe zu haben, durch eine Art Kontrast diese Verschiedenheit schärfer hervortreten zu lassen; der Gedanke ist etwa folgender: wo zwei Sätze, die gleiche Qualität haben und gleich wahr sind, materielle Verschiedenheiten aufweisen, haben wir genügenden Grund, eine Verschiedenheit zwischen ihnen zu statuieren; dies können wir aber auch, ohne auf die Unterschiede in den materiellen Bestandteilen Rücksicht nehmen zu müssen, nämlich dann, wenn wir zwei Sätze ins Auge fassen, die nicht mehr gleiche Qualität haben, sondern der eine bejahend, der andere verneinend ist. Bei dieser Interpretation ergibt sich eine befriedigende Folge der Gedanken und man hat nicht die Bemerkung Z. 21—24 als unnütze, für den Zusammenhang gar störende Einschiebung anzusehen.

Alexander stützt seine Unterscheidung von Propositio und Urteil auf Aristotelische Bestimmungen der beiden Termini, aus welchen deutlich hervorgeht, dafs auch für Aristoteles die sprachliche Verschiedenheit der Ausdruck einer sachlichen sein soll. Nun ist wohl zu bemerken, dafs bei letzterem diese Differenz erst durch Zusammenstellung und Vergleichung der betreffenden Belege vom Leser selbst aufgefunden werden mufs, denn sie ist nirgends in der Form eines direkten Gegensatzes ausgesprochen, wie bei Alexander; hier erscheint sie in scharfer, völlig bewufster Formulierung, aber dabei ist ein Moment weggefallen, das bei Aristoteles vielleicht prinzipiellere Bedeutung besitzt als die Definition der *πρότασις* als *κατάφασις* oder *ἀπόφασις*. In dem Wort *πρότασις* kommt nämlich die Funktion zum Ausdruck, welche dem so bezeichneten Satz seinen eigenartigen Charakter verleiht; er ist eben ein solcher, der zum Zweck des Beweises vorangestellt wird.[1]) Demnach gehören

[1]) Ammonius in De interpr. (Schol. in Aristot. 96 b 28—30): *ὡς γὰρ προτεινομένους αὐτοὺς* <int. *τοὺς ἁπλοῦς λόγους*> *ὑπὸ τῶν συλλογίσασθαι*

πρότασις und Syllogismus unzertrennlich zueinander; wie sich die Benennung an der Hand des tatsächlichen Beweisverfahrens ausgebildet hat, so tritt dieses Verhältnis ans Licht in all den Wendungen, welche die Prämisse als Bestandteil des Syllogismus darstellen.[1]) Dieser syllogistischen Funktion der πρότασις entspricht die schon besprochene Formulierung derselben am Anfang der Analytik als λόγος καταφατικός ... usw. Denn mit κατάφασις ist das Zukommen (ὑπάρχειν), mit ἀπόφασις das Nicht-Zukommen (μὴ ὑπάρχειν), d. h. eben dasjenige ausgedrückt, was für die Syllogistik in Betracht kommt.[2]) Wir werden demnach annehmen dürfen, daſs die syllogistische Funktion der Prämisse die Grundlage ist, worauf ihre Definition als bejahender oder verneinender Satz beruht, während ihr durch den Begriff des Zukommens, wie Maier treffend bemerkt

---

τι βουλομένων τοῖς κοινωνοῖς τῶν λόγων, οὕτως οἱ παλαιοὶ προτάσεις ἐπονομάζουσιν.

[1]) An. post. α 77 a 37—38: προτάσεις δὲ καθ' ἑκάστην ἐπιστήμην ἐξ ὧν ὁ συλλογισμὸς ὁ καθ' ἑκάστην. Vgl. Ammonius a. a. O., 96 b 24—28, wo der Unterschied zwischen ἀπόφανσις und πρότασις derart bestimmt wird, daſs das erstere den Satz für sich bezeichnet, das zweite der Satz ist, sofern er in einen Syllogismus hineingenommen wird: διὸ τοὺς ἁπλοῦς τούτους . . . σκοπεῖν; Alex. in An. pr. α S. 9, 26—28: ὁ δὲ συλλογισμὸς ἐκ προτάσεων σύγκειται, . . . εἰκότως περὶ τούτων λέγει . . ., ἐξ ὧν τῷ συλλογισμῷ τὸ εἶναι; Trendelenburg, Elementa logices aristoteleae[5], Adn. § 2, S. 55: „Ἀπόφανσις quum ad syllogismum instituendum tanquam propositio quae vocatur praemissa adhibetur, πρότασις dicitur. Est enim προτείνειν (top. VIII 1. p. 155 b 34. 38) vel προτείνεσθαι (top. VIII 14. p. 164 b 4. etc.) eas propositiones constituere, unde conclusio efficiatur"; Bonitz, Ind. Ar. 651 a 36 ff.

[2]) Vgl. die Definition des καθόλου, ἐν μέρει, ἀδιόριστον (An. pr. α 24 a 17 ff.): λέγω δὲ καθόλου μὲν τὸ παντὶ ἢ μηδενὶ ὑπάρχειν, ἐν μέρει δὲ τὸ τινὶ . . . ὑπάρχειν, usw. Maier (Die Syllogistik des Aristoteles II, 1. H. S. 7) macht darauf aufmerksam, daſs die Prämissen in der ersten Analytik fast durchweg die Form einer Aussage haben, ob ein Begriff A einem Begriff B zukommt oder nicht zukommt. Er verweist ferner (II, 2. H. S. 360, Anm. 2 und S. 363, Anm. 1) auf An. pr. I 36 u. 37; 15, 34 a 14, wo ὑπάρχειν sich auf die Schluſsprämissen beziehen soll. Die Frage nach dem Verhältnis zwischen πρότασις und ἀπόφανσις ist ausführlich behandelt von Maier, a. a. O. II, 2. H. S. 359—366 (vgl. auch II, 1. H. S. 6—7). Er betont, die Schluſsprämisse (πρότασις) sei früher als das logisch-ontologische Urteil (ἀπόφανσις), dieses habe sich aus jener entwickelt, da ja die Hermeneutik erst nach der ersten Analytik geschrieben worden sei.

(II, 2. H. S. 361 und Anmerkung 2 — S. 362), die Möglichkeit einer Umbildung zum Urteil in der Weise gegeben ist, dafs das „Zukommen" der Prämisse überhaupt mit dem „Sein" und „Wahrsein" auf gleiche Linie gestellt wird. Man sieht, dafs die Unterscheidung von *ἀπόφανσις* und *πρότασις*, welche Alexander aufstellt, sich im Keime bei Aristoteles fand; das Neue besteht nur in der Formulierung, welche erst einen scharfen Gegensatz da schafft, wo Aristoteles fliefsende Übergänge bestehen läfst, ferner in der Einseitigkeit, womit die Qualität der Aussage als das Wesentliche der Prämisse betont, die reale Unterlage dieser Bestimmung, nämlich die syllogistische Funktion der *πρότασις*, übergangen wird.[1])

Die Angabe Alexanders (S. 11, 13—16), Theophrast scheine eine Mehrdeutigkeit der *πρότασις* in seiner Schrift *Περὶ καταφάσεως* angenommen zu haben, wenigstens habe er nicht sie definiert, sondern die Bejahung und Verneinung, hat zu der Vermutung geführt, dafs die Unterscheidung zwischen Urteil und Propositio in der vorliegenden Fassung auf ihn zurückgeht (s. Prantl, S. 352; — Maier, a. a. O. II, 2. H. S. 363, Anm. 1); jedoch ist es sehr fraglich, ob man daraus soviel entnehmen darf.

Nicht ohne Interesse sind die Ausführungen zwischen der oben besprochenen Stelle, wo der Unterschied von Urteil und Propositio aufgestellt und erläutert wird, und dem Hinweis auf Theophrast, welchen sie vorbereiten. Alexander bemerkt, dafs mit der Bezeichnung der Propositio als eines bejahenden oder verneinenden Satzes Aristoteles dieselbe durch die ihr untergeordneten Begriffe zu definieren scheine. Dies wäre zweifellos unzulässig, wenn die Propositio zu der Bejahung und Verneinung im Verhältnis der Gattung zu ihren Arten stände; das ist aber nicht der Fall, denn Bejahung und Verneinung sind

---

[1]) Die Darstellung dieses Verhältnisses bei Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande, 1. Bd. S. 352, trifft im Grunde das Richtige, läfst aber die so wichtige Tatsache unberücksichtigt, dafs eine Bestimmung der *πρότασις*, welche ausschliefslich die qualitativen Merkmale des Affirmativ- oder Negativ-Seins aufnimmt, mit ihrer syllogistischen Funktion unmittelbar zusammenhängt; erst von diesem Gesichtspunkte aus wird diese Bestimmung völlig verständlich, und die fragliche Unterscheidung erscheint nicht mehr so „spitzfindig", wie Prantl meint.

nicht zwei miteinander gleichstehende, koordinierte Begriffe, wie die Arten einer und derselben Determinationsstufe, sondern nach De interpr. (5, 17a 8—9) subordinierte, deren einer, die Bejahung, das logische Prius dem anderen gegenüber darstellt, mithin wird die Propositio von der Bejahung und Verneinung nicht als ihre Gattung prädiziert, und so darf sie durch diese Begriffe erklärt werden (Z. 11, 5—6: *ἐδήλωσεν αὐτήν*) [S. 10, 28 —S. 11, 6]. Interessant ist hier die Zuversicht, mit der der Gedanke eines Unterordnungsverhältnisses zwischen Bejahung und Verneinung ausgesprochen und als mafsgebend hingestellt wird; denn, wenn sich auch nicht leugnen läfst, dafs er bei Aristoteles an einigen Stellen [1]) vorhanden ist, so ist es doch sicher, dafs dieser im wesentlichen den Standpunkt der Gleichordnung vertritt (vgl. Maier, I, S. 128—130). Übrigens hat wohl die Frage, in welchem Sinne die Zerlegung des Urteils bzw. der Propositio in Affirmation und Negation zu fassen ist, m. a. W. was für ein logisches Verhältnis zwischen den beiden zuletzt genannten Begriffen und dem der *ἀπόφανσις* [*πρότασις*] besteht, erst in der Zeit der Kommentatoren Beachtung gefunden, wozu die Anregung allem Anschein nach von Alexander selbst kam.[2])

Die Ausführungen S. 11, 6—13 fügen dem schon Gesagten nichts Wesentliches hinzu; es werden nur zwei weitere Belegstellen angeführt. Die aus De interpr. 5, 17 a 22—23 ist beachtenswert, weil in ihr die Definition der einfachen Aussage (*ἁπλῆ ἀπόφανσις*) von der Bestimmung des *ὑπάρχειν* und *μὴ ὑπάρχειν* aus geschieht (über den Gebrauch von *ὑπάρχειν* in der Hermeneutik s. Maier II, 2. H. S. 367, Anm. 1). Die Formel: *λόγος ἀποφαντικός τινος περί τινος* scheint Alexander weiter zu sein als die Bezeichnungen, welche den bejahenden oder

---

[1]) S. aufser De interpr. 5, 17 a 8—9: M*γ* 1008 *α* 16—18; An. post. *α* 86 b 33—36.

[2]) Vgl. Ammonius in Arist. de interpr. f. 14 a (Schol. in Aristot. 99 b 3—6) und Boëthius in De interpr. ed. sec. lib. I, Migne, Patr. Lat. LXIV, p. 400 A—D, aus dessen Bericht ersichtlich ist, dafs Alexander das Verhältnis der Bejahung und der Verneinung zu einander sowie zur Aussage zum Gegenstand einer eingehenden Untersuchung gemacht hatte; ohne Zweifel geschah dies in dem Kommentar zur Hermeneutik, den wir nicht besitzen. Auf diese Schrift gehen die ausführlichen Angaben des Boëthius offenbar zurück.

verneinenden Charakter ausdrücken, denn in ihr sind Bejahung und Verneinung noch nicht mit enthalten.

S. 45, 15 ff. zählt Alexander die verschiedenen Arten von Gegensätzen auf, die zwischen zwei Propositionen aus identischen Termini in derselben Ordnung bestehen. Seine Bestimmungen bedeuten einen erheblichen Fortschritt über Aristoteles hinaus. Er unterscheidet vier Fälle. Sind die Prämissen quantitativ gleich, qualitativ aber ungleich, so ist der Gegensatz ein konträrer, wenn es sich um allgemeine Propositionen handelt, ein subkonträrer (ὑπεναντίαι), wenn die Propositionen partikulär lauten. Wenn sie nur in der Quantität verschieden sind, so nennt man sie subaltern (ὑπάλληλοι). Erstreckt sich die Verschiedenheit auf die Quantität und auf die Qualität, so stehen sie im kontradiktorischen Gegensatz zueinander. Konträr entgegengesetzt sind demnach der allgemein bejahende und der allgemein verneinende Satz, subkonträr der partikulär bejahende und der partikulär verneinende, subaltern einmal der allgemein bejahende und der partikulär bejahende, auf der anderen Seite der allgemein verneinende und der partikulär verneinende, kontradiktorisch entgegengesetzt endlich 1. der allgemein bejahende und der partikulär verneinende, 2. der allgemein verneinende und der partikulär bejahende. Von diesen vier Gegensätzen finden sich nur der konträre und der kontradiktorische ausdrücklich bei Aristoteles. Er gebraucht wohl das Wort ὑπεναντίον, aber noch nicht als terminus technicus zur Bezeichnung des Verhältnisses zwischen zwei partikulären Urteilen ungleicher Qualität (vgl. Ind. Arist. S. 790 a 8—34). Auch bei Alexander finden wir gelegentlich ὑπεναντίον in einem weiteren Sinne (in Top. 68, 25: es handelt sich um die Verschiedenheit zwischen πρότασις διαλεκτική und πρόβλημα διαλεκτικόν; — S. 520, 5: ὑπεναντίον = widersprechend, entgegengesetzt überhaupt; — vgl. S. 550, 23: ὑπεναντίως). Im zweiten Buch der ersten Analytik, cap. 8—10 faſst Aristoteles neben dem Gegensatz: allgemein bejahend — allgemein verneinend auch den Gegensatz: partikulär bejahend — partikulär verneinend unter den Begriff des konträren Gegensatzes, aber in der Regel bezeichnet er als konträr nur das allgemein bejahende und das allgemein verneinende Urteil. Einmal sagt er, daſs der Gegensatz zwischen partikulär bejahendem und

partikulär verneinendem Urteil nur in der Form der Aussage besteht (63 b 27—28). Daraus ersieht man, dafs nur das allgemein bejahende und das allgemein verneinende Urteil einen konträren Gegensatz im eigentlichen Sinne bilden (vgl. Trendelenburg, Elementa logices Aristoteleae[5], p. 73—75, — Maier I, S. 171, — Prantl, S. 155, 157—158, der auch in den partikulären Urteilen den Gegensatz findet, aber zugibt, dafs „für das Princip der auf Exclusivität von Wahr und Falsch beruhenden Gegensätzlichkeit von demselben Umgang genommen werden und daher die Gegensätzlichkeit in eminenter Weise den entgegengesetzten allgemeinen Urtheilen zugewiesen werden“ kann. Meines Wissens kommt der Ausdruck ὑπεναντίος in der oben angeführten technischen Funktion zum erstenmal bei Alexander vor. Ob er selbst diesen Begriff eingeführt hat, vermögen wir nicht mit Sicherheit zu sagen (vgl. Prantl, S. 625). Das Wort ὑπάλληλον findet sich nach dem Index Aristotelicus nur einmal bei Aristoteles, Met. δ, 1018 b 1—2, wo es heifst: der Art nach verschieden nennt man einmal all das, was demselben genus angehört und dabei nicht einander untergeordnet (ὑπάλληλα) ist. Es handelt sich hier, wie man sieht, um ein Unterordnungsverhältnis von Gegenständen. Der erste Artunterschied findet sich bei solchen, die innerhalb einer und derselben Gattung auf derselben Determinationsstufe stehen (vgl. Alex. in Met. 383, 19—21). Ὑπάλληλα εἴδη hat man da, wo eine Art unter eine andere höhere fällt, m. a. W. wo beide verschiedenen Determinationsstufen angehören. Hier hat man gleichsam ein Enthaltensein der einen in der anderen (vgl. was Alexander von den ὑπάλληλα γένη sagt, in Met. 365, 18 ff., wo dieses Subordinationsverhältnis deutlich zutage tritt). Man kann vermuten, dafs diese Eigenart des ὑπαλληλον-sein es ist, die den Namen zur Bezeichnung des Verhältnisses zwischen zwei qualitativ gleichen Propositionen verschiedener Quantität geeignet erscheinen liefs: ist doch der partikulär bejahende bzw. verneinende Satz in dem allgemein bejahenden bzw. verneinenden enthalten. Auch hier wissen wir nicht, wer der Urheber dieses Sprachgebrauchs gewesen ist.

II.

Die Prämissenumkehrung.

Das zweite und das dritte Kapitel des ersten Buches der ersten Analytik sind der Behandlung der Prämissenumkehrung gewidmet. Alexander betont die wesentliche Bedeutung dieses Verfahrens für die Begründung der unvollkommenen Syllogismen der zweiten und dritten Figur (S. 29, 4—7). Dann (S. 29, 7—29) bemerkt er, dafs das Wort *ἀντιστροφή* in mehrfacher Bedeutung genommen werde (*λέγεται δὲ πλεοναχῶς ἡ ά.*), und zählt die recht heterogenen Operationen auf, welche damit bezeichnet werden, nämlich 1. die Umkehrung der Syllogismen, welche im zweiten Buch der ersten Analytik (cap. 8—10) behandelt ist; — 2. die Umkehrung der *πρότασις σὺν ἀντιθέσει*, z. B. in den Sätzen *ἄνθρωπος ζῷόν ἐστιν, — τὸ μὴ ζῷον οὐδὲ ἄνθρωπός ἐστιν*;[1]) — 3. die *ἀντιστροφή* der *πρότασις*, die dann stattfindet, wenn bei sonstiger Identität der bejahende und der verneinende Satz gleich wahr sind, z. B.: *ἐνδέχεται παντὰ ἄνθρωπον περιπατεῖν, — ἐνδέχεται μηδένα ἄνθρωπον περιπατεῖν*;[2]) — 4. die blofse Umkehrung der Begriffe, auch einfach Umkehrung genannt, welche durch Platzwechsel von Subjekt und Prädikat unter Beibehaltung der ursprünglichen Qualität des Satzes geschieht, z. B. *πᾶς ἄνθρωπος ζῷον, — πᾶν ζῷον ἄνθρωπος*. Kommt nun zu dieser Umkehrung die Bestimmung des Zusammen-wahr-seins hinzu, so spricht man von rein umkehrbaren Sätzen (*ἀντιστρέφειν ἑαυταῖς αἱ προτάσεις αὗται λέγονται*). Dies ist eine andere Art der Prämissenumkehrung neben den an zweiter und dritter Stelle erwähnten. Alexander nennt sie an einer anderen Stelle (S. 220, 7—8) Umkehrung durch Umstellung der Begriffe (*κατὰ ὑπαλλαγὴν*

---

[1]) Diese Art der Umkehrung bespricht Aristoteles in der Topik β 113 b 15—26; s. dazu die ausführlichen Erläuterungen bei Alexander in Top. 191, 4 — 193, 7.

[2]) Vgl. S. 220, 7—9, wo diese Unterscheidung anläfslich der Frage nach der Umkehrbarkeit der allgemein verneinenden Möglichkeitsprämisse gemacht wird.

τῶν ὅρων).[1]) Auf sie beziehen sich die Ausführungen Aristoteles' in An. pr. *α*, 2—3 (S. 29, 30).[2])

Bevor Alexander auf die einzelnen Fragen eingeht, stellt er eine Formel auf, welche die Umkehrungsmöglichkeiten zum

---

[1]) Diese Umkehrung deckt sich nicht mit der Aristotelischen Umkehrung „den Begriffen nach", denn letztere ist, wie aus An. pr. *α* 25 a 5 ff. hervorgeht, auf die allgemein verneinenden Sätze beschränkt (vgl. Maier II, 1. H. S. 15; S. 19), während erstere dazu noch die partikulär bejahenden Sätze umfafst (vgl. S. 29, 29, wo die Prämissen, die diese Umkehrbarkeit besitzen, als in sich selbst umkehrbar bezeichnet werden [*ἀντιστρέφειν ἑαυταῖς*]; nun gilt nach S. 30, 3—11 die Selbstumkehrbarkeit von dem allgemein verneinenden und dem partikulär bejahenden Satz, und es wird von beiden gesagt, dafs ihre Umkehrung durch Vertauschung der Begriffe geschehe [Z. 5: *καὶ ἡ ἀνάπαλιν κατὰ τοὺς ὅρους ὁμοίως λαμβανομένη*; Z. 9–10: *καὶ ἡ ἀνάπαλιν κατὰ τοὺς ὅρους ταύτῃ λαμβανομένη*]. Das Fehlen des *ὁμοίως* in der zweiten Bestimmung ist nicht von Belang; der ganze Zusammenhang zeigt, dafs es eine und dieselbe Art der *ἀντιστροφή* ist, welche bei dem allgemein verneinenden und dem partikulär bejahenden Satz in Betracht kommt). Man sieht, dafs diese Umkehrung schliefslich auf dasselbe hinausläuft, wie diejenige, die wir als reine Umkehrung zu bezeichnen pflegen. Ein Unterschied besteht nur insofern, als für uns die Beibehaltung der ursprünglichen Quantität das Mafsgebende ist, während bei Alexander die Betrachtung von dem Gesichtspunkte der Umstellung der Begriffe aus geschieht. Die oben angeführte Formulierung S. 220, 7—8 bezieht sich unzweifelhaft auf die reine Umkehrung (vgl. Z. 10: *ἀντιστρέφειν . . . αὐτῇ*; Z. 11: es handelt sich um dieselbe Umkehrung wie bei den allgemein verneinenden Sätzen des Zukommens und des notwendigerweise Zukommens; S. 29, 26: *ἐναλλαγὴ τῶν ὅρων*). Daher können wir Maier nicht ganz beistimmen, wenn er (II, 1. H. S. 15) diese Formel zur Bezeichnung der Umkehrung gebraucht, wie sie von Aristoteles „in der Einleitung zur Syllogistik entwickelt wird"; denn diese ist weiter als diejenige, die Alexander im Auge hat (vgl. die nächstfolgende Anm.). — In den allgemeinen Betrachtungen über den Syllogismus, welche Alexander S. 43—52 der Besprechung der ersten Figur voranschickt, gibt er eine Definition der Umkehrung, welche nicht nur für die allgemeine und die partikuläre Umkehrung pafst, wie sie in An. pr. *α* 2—3 dargestellt werden, sondern auch für eine andere Art, die dort nicht in Betracht kommt; es handelt sich nämlich um die Fälle, wo die Qualität des umzukehrenden Satzes durch die Umkehrung verändert wird; solche Operationen nennt er antithetische Umkehrungen (*ἀντιστροφαὶ σὺν ἀντιθέσει*). Die übrigen zerfallen in zwei Klassen, je nachdem der umgekehrte Satz dieselbe Qualität und dieselbe Quantität hat wie der ursprüngliche, oder ihm nur in der Qualität, nicht aber in Quantität gleich ist. In dem ersten Fall erkennen wir die reine Umkehrung Alexanders, der zweite deckt sich natürlich nicht mit der partikulären Umkehrung des Aristoteles. Aber diese Verschiedenheit

Ausdruck bringen soll: Sätze, deren kontradiktorische Gegensätze ineinander umkehrbar sind, sind selbst ineinander umkehrbar; Sätze, deren kontradiktorische Gegensätze sich nicht ineinander umkehren lassen, sind nicht ineinander umkehrbar (S. 29, 32 — S. 30, 1),[1] anders formuliert (auf Grund der Ausführungen S. 30, 1—21): wenn ein Satz rein umkehrbar[2]) ist, so kommt die reine Umkehrbarkeit auch dem ihm kontradiktorisch entgegengesetzten zu; läfst sich dagegen ein Satz nicht rein umkehren, so ist auch sein kontradiktorisches Gegenteil nicht rein umkehrbar. Ersteres ist der Fall bei dem allgemein verneinenden und dem partikulär bejahenden Satz, letzteres bei dem allgemein bejahenden und dem partikulär verneinenden. Da nichts Besonderes darüber angegeben ist, bei welcher Modalität der Prämissen diese Regel gilt, so ist anzunehmen, dafs Alexander dabei ausdrücklich nur die Sätze des Zukommens vor Augen gehabt hat, zumal alle angeführten Beispiele diese Form haben. Es war übrigens natürlich, dabei die modalen Verschiedenheiten unberücksichtigt zu lassen, denn einmal lagen bei Aristoteles die Dinge hinsichtlich der Möglichkeitsprämissen zum Teil ganz anders als bei den tatsächlichen Sätzen, was die Möglichkeit einer und derselben Formulierung für diese beiden Arten ausschlofs,[3]) und auf der anderen

---

kommt in der allgemeinen Definition S. 46, 5 — 6 nicht zum Vorschein, wonach die Prämissenumkehrung *κοινωνία προτάσεων κατὰ τοὺς δύο ὅρους ἀνάπαλιν τιθεμένους μετὰ τοῦ συναληθεύειν* ist (S. 46, 2—16).

[2]) (S. 10) Versteht man, wie oben getan, die Worte: *τῆς τοιαύτης τῶν προτάσεων ἀντιστροφῆς* so, dafs sie nur auf die unmittelbar vorher definierte und gleich darauf besprochene reine Prämissenumkehrung hinweisen, so trifft die folgende Angabe: *τὸν λόγον ποιεῖται νῦν καὶ δείκνυσι, τίνες μὲν τῶν προειρημένων προτάσεων ἀντιστρέφουσιν ἀλλήλαις, τίνες δὲ οὔ* (S. 29, 30—32) nur zum Teil den wirklichen Tatbestand, denn nicht nur von dieser reinen Umkehrung ist bei Aristoteles die Rede, sondern auch von der partikulären der allgemein bejahenden Sätze.

[1]) Folgende Tabelle möge dies veranschaulichen:

	e (allgemein verneinend)	umkehrbar in	e
dessen kontradiktorischer Gegensatz	i (patikulär bejahend)	„ „	i
	a (allgemein bejahend)	nicht umkehrbar in	a
dessen kontradiktor. Gegensatz	o (partikul. verneinend)	„ „ „	o

[2]) Über diese Bezeichnung s. Anm. 1 (S. 10).

[3]) In welchem Umfang die Regel Alexanders auch bei Möglichkeitsprämissen zutrifft, ist ersichtlich aus folgender Tabelle, welche die Fälle

Seite konnte man leicht das nur von den Prämissen des Zukommens ausdrücklich Gesagte auf die Notwendigkeitsprämissen übertragen, welche ja bei Aristoteles in Bezug auf die Umkehrungsmöglichkeiten dieselbe Stellung einnehmen wie die ersteren. Der Mangel der Alexanderschen Formel liegt demnach nicht darin, dafs sie auf eine ganze Klasse von Prämissen nur unvollkommen anwendbar ist, sondern darin, dafs sie innerhalb ihres Geltungsbereiches nur die reine Umkehrung berücksichtigt, also zu eng ist, als dafs sie den Tatbestand bei Aristoteles wiedergeben könnte. Endlich erwähnt Alexander die Umkehrung der allgemein bejahenden Prämisse in die partikulär bejahende (S. 30, 14—17), aber diese könnte ebenso gut nicht stattfinden, ohne dafs seine Formel dadurch umgestofsen würde. Denn damit die partikulär verneinende nicht rein umkehrbar sei, ist nur erforderlich, dafs die ihr kontra-

---

von Umkehrbarkeit und Nichtumkehrbarkeit nach An. pr. α 25 a 37 bis b 25 darstellt. Es sei hier, der Bequemlichkeit wegen, die Bezeichnung „rein umkehrbar" beibehalten, mit der Bemerkung, dafs sie zweierlei vermengt, was von Aristoteles auseinandergehalten wird:

allgemein bejahend a	nicht rein (sondern in i) umkehrbar
partikulär verneinend o	I. hat das Mögliche im Sinne des notwendig Zukommens oder des nicht notwendig Zukommens: nicht umkehrbar (nach der Interpretation Alexanders, Waitz', Maiers; anders bei Prantl, S. 268), II. hat das Mögliche im Sinne des Meistenteilsgeschehens: rein umkehrbar.
allgemein verneinend e	I. hat das Mögliche im Sinne des notwendigerweise Zukommens oder des nicht notwendig Zukommens: allgemein umkehrbar, II. hat das Mögliche im Sinne des Meistenteilsgeschehens: nicht umkehrbar; nach Alexander (S. 40, 9 bis 11) nicht rein, wohl aber in o umkehrbar.
partikulär bejahend i	rein umkehrbar.

Danach bestätigen die Verbindungen a o I, e I i die Regel, während a o II, e II i ihr widersprechen.

diktorisch entgegengesetzte es nicht ist; ob diese nun gar nicht oder partikulär umkehrbar ist, hat für die Nichtumkehrbarkeit der partikulär verneinenden Prämisse keine Bedeutung.

Der Beweis für die allgemeine (reine) Umkehrung der allgemein verneinenden Prämisse scheint sich wohl bei Aristoteles durch eine deductio ad absurdum zu vollziehen (S. 31, 10 ff.). Er ist in knappe Form gekleidet, was Anlaſs zu einem Miſsverständnis, mithin zu Bedenken gegeben hat. Man hat nämlich gemeint, Aristoteles begründe seine Beweisführung auf die Umkehrbarkeit des partikulär bejahenden Satzes; da er nun kurz darauf diese selbst vermittelst der Umkehrung des allgemein verneinenden beweise, so mache er eine Diallele (S. 31, 27 — S. 32, 3). Alexander zeigt ohne Mühe die Nichtigkeit dieses Einwandes. Aristoteles setzt gar nicht das Zubeweisende voraus, sondern bedient sich der Bestimmungen der allgemein bejahenden oder verneinenden Prädikationsbeziehung, die er Ende des vorigen Kapitels gegeben hat. Es handelt sich darum, zu beweisen, daſs der Satz: *A* kommt keinem *B* zu, sich in den Satz umkehren läſst: *B* kommt keinem *A* zu. Es wird gesetzt: *B* kommt einigem *A* zu, was den kontradiktorischen Gegensatz der Propositio: *B* kommt keinem *A* zu, darstellt. Es sei derjenige Teil von *A*, dem *B* zukommt, *Γ*. *Γ* ist in *B* als Ganzem enthalten, oder, was damit gleichbedeutend ist, *B* wird von dem ganzen *Γ* prädiziert. Nun ist *Γ* ein Teil von *A*; es ist also auch in *A* als Ganzem enthalten, m. a. W. *A* wird von dem ganzen *Γ* ausgesagt. Da *Γ* zu gleicher Zeit ein Teil von *B* ist, so wird *A* von einigem *B* prädiziert; aber dies widerspricht der Voraussetzung, daſs *A* von keinem *B* ausgesagt wird (S. 32, 3—21). Hier besteht die Argumentation, wie man sieht, darin, daſs von dem Begriff *A* ein Teil *Γ* herausgegriffen wird (S. 32, 29—30: *ἐκθέμενος δὲ τοῦ A τὶ τὸ Γ*) und nun der Beweis sich um ihn bewegt. Alexander betont, daſs der Beweis durch *ἔκθεσις* nicht syllogistischer, sondern anschaulicher Natur sei (S. 33, 1: *ὁ γὰρ διὰ τῆς ἐκθέσεως τρόπος δι' αἰσθήσεως γίνεται καὶ οὐ συλλογιστικῶς*); dies belegt er durch Hinweis auf den Gebrauch, den Aristoteles von demselben zur Begründung des ersten Modus der dritten Figur macht (S. 33, 12—14; — S. 33, 26 — S. 34, 1). Deshalb gibt er auch eine neue Formulierung der

hier zu vollziehenden ἔκθεσις, worin die Beziehung auf den Wahrnehmungsbestand, die dieser Operation eigen ist, zum Ausdruck kommt (S. 33, 1—12). Ferner bemerkt er, es sei natürlich, dafs Aristoteles sich eines solchen Beweismittels bediene, wo noch nichts von der syllogistischen Beweisführung bekannt sei (S. 33, 14—15). Aus dem Umstand, dafs durch dieses Verfahren sich die Umkehrbarkeit der partikulär bejahenden Prämisse beweisen läfst, ist die (schon erwähnte) Vorstellung erwachsen, als habe Aristoteles seinen Beweis auf dieser Umkehrbarkeit aufgebaut; dies ist aber nicht der Fall; nicht eine Umkehrung ist es, welche ihn zu dem Satz: *A* kommt einigem *B* zu, führt, sondern die Erwägung, dafs *Γ* gleichzeitig Teil von *A* und von *B* ist. Übrigens kann man auch auf diese Weise die Umkehrbarkeit der allgemein bejahenden Prämisse beweisen; doch bedient sich Aristoteles hier dieses Beweises nicht (S. 33, 15—25). Dafs eine Diallele hier nicht vorliegt, ist nach all dem hinreichend gesichert. Aber auch um eine deductio ad absurdum in syllogistischer Form kann es sich hierbei nicht handeln. Wäre es der Fall, so würde sich der Beweis in der dritten oder in der ersten Figur vollziehen, und zwar in der dritten, wie folgt: es wird versuchsweise gesetzt: *B* kommt einigem *A*, d. i. dem ganzen *Γ* zu. Nimmt man die offenbare Proposition hinzu: *A* wird von allem *Γ* ausgesagt, so folgert man aus diesen Prämissen: *A* kommt einigem *B* zu, was unmöglich ist. In der ersten Figur würde sich als Schlufssatz der Unsinn ergeben, dafs *A* einigem *A* nicht zukomme. Eine solche Beweisführung wäre aber hier verfrüht, wo wir noch nichts von Syllogismen wissen. Man wird also an dem Beweis festhalten müssen, wie ihn Aristoteles aufgestellt hat (S. 34, 2—22).

Besser als die eben verworfene Deutung des Aristotelischen Beweises, als stelle er eine syllogistische deductio ad absurdum dar, ist nach Alexander der Weg, den Theophrast und Eudem eingeschlagen haben. Ihre Begründung ist einfacher als die des Aristoteles; sie entwickelt sich wie folgt: in der Propositio „*A* wird von keinem *B* ausgesagt“ erscheint *A* von *B* völlig getrennt und abgesondert; nun ist bei einem solchen Verhältnis das Getrenntsein ein gegenseitiges (S. 31, 8: *τὸ δὲ ἀπεζευγμένον ἀπεζευγμένου ἀπέζευκται*), also ist auch *B* von dem ganzen

Umfang des *A* ausgeschlossen, mithin wird es von keinem *A* ausgesagt. Der Schwerpunkt dieser Argumentation liegt in der ohne Begründung als evident hingestellten Behauptung, daſs mit dem Getrenntsein eines Begriffs *A* von einem Begriff *B* gleichzeitig das Getrenntsein des *B* von *A* gegeben sei (S. 31, 4—9). Prantl äuſsert sich ziemlich abfällig über diese Neuerung (S. 361—362); für Maier dagegen bedeutet sie, unter Beibehaltung der Aristotelischen Richtung, einen Fortschritt (II, 1. H. S. 20—21 und Anm. 1, wo er gegen Prantl polemisiert).

Bei der Begründung, welche Aristoteles von der Umkehrbarkeit der allgemein verneinenden Notwendigkeitsprämisse gibt, begegnen wir einer Schwierigkeit, wie wir uns schon mit einer solchen bei Gelegenheit des allgemein verneinenden Satzes des Zukommens hatten beschäftigen müssen. Es scheint nämlich Aristoteles seinen Beweis auf die noch nicht bewiesene Umkehrung des partikulär bejahenden Möglichkeitssatzes zu stützen. Alexander versucht, dieses Bedenken durch folgende Betrachtung zu heben. Den Anfangspunkt der deductio ad absurdum muſs hier der partikulär bejahende Möglichkeitssatz bilden, der, wie man weiſs, das kontradiktorische Gegenteil des zu beweisenden allgemein verneinenden Notwendigkeitssatzes darstellt. Nun ist noch nicht von seiner Umkehrbarkeit die Rede gewesen. Aristoteles umgeht die Schwierigkeit, indem er sich auf die Mehrdeutigkeit des Möglichen beruft. Möglich kann nämlich, wie er kurz nachher zeigt, ein tatsächliches, aber nicht notwendiges Zukommen ausdrücken.[1] Nimmt man nun

---

[1]) Dies ist wenigstens Alexanders Auffassung von demjenigen Möglichen, welches nach An. pr. *α* 25 a 38 ein nicht notwendigerweise Zukommen (*τὸ μὴ ἀναγκαῖον*, — vgl. ebd. b 5: *μὴ ἐξ ἀνάγκης ὑπάρχειν*) ausdrückt (Alex. in An. pr. 38, 2 ff.). Maier, der diese Art des *ἐνδεχόμενον* als „Unbestimmtmögliches" faſst, bekämpft diese Interpretation (II, 1. H. S. 25, Anm. 1). Nach seiner scharfsinnigen Kritik scheint es unmöglich anzunehmen, daſs Alexanders Deutung den wahren Gedanken des Aristoteles wiedergäbe. Andrerseits ist nicht zu verkennen, daſs auch die Erklärung Maiers im einzelnen nicht alle Schwierigkeiten beseitigt. S. 39, 19 ff. sucht Alexander zu erklären, weshalb Aristoteles das unbestimmt Mögliche, das ja nach seiner Auffassung in An. pr. *α* 3 fehlt, auſser Betracht gelassen habe. Den Grund will er darin finden, daſs das Mögliche, welches ebensogut ein Stattfinden wie ein Nichtstattfinden, und dasjenige, das eher ein Nichtgeschehen als ein Geschehen ausdrückt (Z. 22: *τὸ ἐπ' ἴσης καὶ τὸ*

in dem Satz: *B* kommt möglicherweise einigem *A* zu, das Mögliche in diesem Sinne, so ist die angefochtene Umkehrung ohne weiteres statthaft, denn wir haben es jetzt mit einer Prämisse des Stattfindens zu tun, deren Umkehrbarkeit bereits nachgewiesen worden ist. Das Unmögliche ergibt sich von selbst; denn es sollte nach dem umgekehrten Satz *A* einigem *B* zukommen, während es nach der Voraussetzung notwendigerweise keinem *B* zukommt (S. 36, 3—25). Es läfst sich nicht mit Sicherheit sagen, aus welchen Gründen Alexander diesmal den Kern des Beweises nicht in einer ἔκθεσις sucht, die doch hier ebenso möglich ist wie bei der Umkehrung der allgemein verneinenden Prämisse des Zukommens (vgl. Maier II, 1. H. S. 22, für den es sogar zweifellos ist, dafs wir hier bei Aristoteles einen Beweis durch ἔκθεσις vor uns haben). Vielleicht hat der Umstand eine Rolle gespielt, dafs das erste Mal der Gedanke an eine ἔκθεσις durch die Einführung eines dritten Begriffs *Γ* als eines Teils von *A* und *B* nahe gelegt war, während in unserem Falle nichts derartiges vorliegt. Dazu kam wohl als das entscheidende Moment Alexanders Gleichsetzung vom ἐνδεχόμενον im Sinne des Nichtnotwendigen mit dem Stattfinden, welche ihm ermöglichte, den partikulär verneinenden Möglichkeitssatz in Bezug auf seine Umkehrung unbedenklich wie einen partikulär bejahenden des Zukommens zu behandeln.

Den eben besprochenen Ausführungen fügt Alexander eine weitere Bemerkung hinzu. Er macht darauf aufmerksam, dafs das notwendigerweise Zukommen entweder einfach (ἁπλῶς) und im eigentlichen Sinne (S. 36, 30: κυρίως) genommen werden kann, oder mit einer Bestimmung (μετὰ διορισμοῦ), wie in dem Satz: Mensch kommt notwendigerweise allem Grammatiker zu, solange er Grammatiker ist;[1]) auch Theophrast habe den Unter-

ἐπ' ἔλαττον), für die syllogistische Praxis ohne Wert sei, denn keine Kunst (τέχνη), keine Wissenschaft mache davon Gebrauch (vgl. An. pr. α 32 b 18 bis 22: auch mit dem unbestimmt Möglichen könne man Syllogismen bilden, aber sie kommen so gut wie nicht zur Anwendung). Es ist nur zu bemerken, dafs diese Erwägungen praktischen Charakters wenig gegen die Möglichkeit zu beweisen vermögen, Aristoteles habe bei theoretischer Betrachtung ebenso gut diese Art des Möglichen berücksichtigen wollen wie das freilich für den Gebrauch fast allein in Betracht kommende Mögliche des Meistenteilsgeschehens.

[1]) Vgl. weiter unten die Ausführungen zu An. pr. α 30 b 31—40.

schied zwischen derartigen Sätzen und denjenigen gezeigt, die eine einfache Notwendigkeit ausdrücken. Es müsse in Anbetracht dessen betont werden, dafs Aristoteles bei der Besprechung der Umkehrung nur die letzteren im Auge habe (S. 36, 25—32).

An. pr. α 25 b 14—18 sagt Aristoteles, dafs die verneinenden Möglichkeitsprämissen, deren Möglichkeit auf einem Meistenteilsgeschehen und einer Naturbestimmtheit beruht (Z. 14—15: ὅσα δὲ τῷ ὡς ἐπὶ πολὺ καὶ τῷ πεφυκέναι λέγεται ἐνδέχεσθαι), sich hinsichtlich der Umkehrung anders verhalten als diejenigen, wo das Mögliche im Sinne des Notwendigen oder des Unbestimmtmöglichen genommen wird; er hat nämlich gezeigt, dafs bei den Prämissen der zweiten Art die allgemeine Prämisse allgemein umkehrbar, die partikuläre nicht umkehrbar ist; bei der ersteren Art dagegen ist die allgemeine Prämisse nicht umkehrbar, wohl aber die partikuläre. Nach Alexander will Aristoteles hier der allgemein verneinenden Möglichkeitsprämisse dieser Art nicht die Umkehrbarkeit überhaupt, sondern nur diejenige absprechen, welche den anderen Arten von Möglichkeitssätzen zukam, nämlich die reine (allgemeine) Umkehrbarkeit: wohl sei sie umkehrbar, aber nur partikulär (S. 40, 5—11). Diese Interpretation ist mit Alexanders Auffassung von ταῖς ἄλλαις (An. pr. α 25 b 25) aufs engste verbunden, worunter er die bejahenden Sätze versteht (S. 41, 26—29, vgl. Maier II, 1. H. S. 29, Anm. 1). Damit hängt auch zusammen, dafs er die Ausführungen bei Aristoteles 25 b 19—25 auf das Mögliche des Meistenteilsgeschehens bezieht. Mit Recht aber betont er, Aristoteles habe den bejahenden Charakter der verneinenden Möglichkeitssätze dieser Art keineswegs als Begründung dafür angegeben, dafs sie sich wie die bejahenden umkehren lassen; denn auch die verneinenden Notwendigkeitssätze haben diesen Charakter, und doch verhalten sie sich hinsichtlich der Umkehrung nicht wie die bejahenden (S. 40, 21 bis S. 41, 4). Er führt gleich den wahren Grund an, wie er später von Aristoteles gegeben wird (An. pr. α 36 b 38 bis 37 a 3); dieser besteht darin, dafs der allgemein verneinende Möglichkeitssatz und der ihm konträr entgegengesetzte, der allgemein bejahende, miteinander vertauschbar sind (über diese Art der ἀντιστροφή vgl. oben S. 9 und Anm. 2). Eine direkte Folge

dieser Äquipollenz (S. 41, 12: *ἰσοδυναμοῦσα*,[1]) — Z. 14: *ἴσον δυναμένης τῆς ἀποφάσεως τῇ καταφάσει*) ist, dafs der verneinende nicht rein umkehrbar ist, denn dann müfste der bejahende es sein, was falsch ist; wohl aber ist jener, wie dieser, partikulär umkehrbar (S. 41, 4—22). Die Kritik, welche Maier gegen die Erklärung Alexanders richtet, ist völlig überzeugend, und seine Auffassung von der Stelle bei Aristoteles (25 b 19—25) bringt das Ganze in Ordnung (II, 1. H. S. 27 und Anm. 1). Er weifs übrigens auch die Richtigkeit der Bemerkung hervorzuheben, welche Alexander S. 40, 21 bis S. 41, 2 macht (vgl. oben). Wenn dieser meint, die allgemein verneinende Möglichkeitsprämisse des Meistenteilsgeschehens sei nach Aristoteles freilich nicht allgemein, aber partikulär umkehrbar, so bemerkt Maier (a. a. O., S. 29, Anm. 1), Aristoteles sage davon nichts und es finde sich auch sonst nirgends eine dahingehende Andeutung, aber er erkennt auch die Berechtigung der Alexanderschen Auffassung an, insofern er es für nicht ausgeschlossen hält, dafs Aristoteles an dieser Stelle die partikuläre Umkehrbarkeit dieser allgemeinen Möglichkeitssätze nicht bestreiten will.

Im Anschlufs an die eben besprochenen Ausführungen erwähnt Alexander die Meinung Theophrasts, die allgemein verneinende Möglichkeitsprämisse des Meistenteilsgeschehens sei ebenso rein umkehrbar, wie die übrigen allgemein verneinenden Sätze. Jetzt begnügt er sich damit, auf diese Abweichung Theophrasts vom Meister hingewiesen zu haben, und behält sich vor, dessen Gründe später bei der Behandlung der Möglichkeitssyllogismen darzulegen und zu prüfen (S. 41, 22—24). Dies geschieht einmal S. 220, 9 ff., wo der direkte Beweis des Theophrast und des Eudem wiedergegeben wird. Dadurch, dafs hier Eudem neben Theophrast erscheint, wird der gleich folgende Hinweis auf die Stelle S. 41, 22—24: *ὡς καὶ κατ'*

---

[1]) Der Ausdruck *ἰσοδυναμεῖν* findet sich nicht bei Aristoteles, der auch solche Vertauschungen mit *ἀντιστρέφειν* bezeichnet (vgl. An. pr. *α* 36 b 38—39: *οὐκοῦν ἐπεὶ ἀντιστρέφουσιν αἱ ἐν τῷ ἐνδέχεσθαι καταφάσεις ταῖς ἀποφάσεσι . . .*). Der Lehre von der Äquipollenz begegnen wir zum erstenmal bei Galenus, der eine Abhandlung *Περὶ τῶν ἰσοδυναμουσῶν προτάσεων* schrieb. Prantl vermutet in den späteren Peripatetikern die Urheber dieses Begriffes (S. 568).

ἀρχὰς ἐμνημονεύσαμεν ungenau: war doch dort nur von Theophrast die Rede. Die Argumentation ist folgende: Wenn *A* möglicherweise keinem *B* zukommt, so ist damit möglicherweise der Umfang von *A* von dem ganzen Umfang des *B* ausgeschlossen; dann ist auch der Umfang von *B* von dem ganzen Umfang von *A* ausgeschlossen, und man kann sagen, dafs *B* möglicherweise keinem *A* zukommt (Z. 12—16). Man achte darauf, dafs aus dem Satz: *A* ist möglicherweise von dem ganzen *B* getrennt, nicht gefolgert wird, *B* sei möglicherweise, sondern einfach *B* sei von dem ganzen *A* getrennt.[1]) Dies ist nun von grofser Bedeutung, denn daran knüpft sich die Widerlegung des Beweises. Wenn also die Alexandersche Fassung die Dinge richtig wiedergibt, wie sie bei Theophrast und Eudem gestanden haben, so haben wir anzunehmen, dafs diese, von dem Satz ausgehend: *A* ist möglicherweise von dem ganzen *B* ausgeschlossen, nicht direkt zu dem Satz übergingen: *B* ist möglicherweise von dem ganzen *A* getrennt, sondern ihn erst durch die Zwischenstufe: *B* ist von dem ganzen *A* getrennt, erreichten. Nicht gegen den ersten, sondern gegen den zweiten Übergang richtet sich Alexanders Kritik. Danach ist es eine wesentliche Abweichung von dem, was Alexander uns überliefert, wenn Maier so formuliert: Wenn ich den Satz „*A* kommt möglicherweise keinem *B* zu“ ausspreche, so sage ich damit, dafs möglicherweise die Umfänge der beiden Begriffe völlig auseinanderliegen; dann aber kann ich sofort auch den Satz aufstellen: „*B* kommt möglicherweise keinem *A* zu“ (a. a. O. II, 1. H. S. 44). Wir sehen hier dieselbe Methode auf die allgemein verneinende Möglichkeitsprämisse angewandt, der wir schon bei der Umkehrung der allgemein verneinenden Prämisse des Zukommens begegnet sind. Dagegen wendet Alexander ein, wenn etwas von einem anderen getrennt sei, so liege darin noch nicht, dafs es von diesem möglicherweise getrennt sei; so lange hier der Beweis fehle, genüge nicht zu zeigen, dafs, wenn *A* möglicherweise von *B* getrennt sei, dann *B* von *A*

[1]) Dasselbe findet sich in der Darstellung eines anonymen Kommentators, welchen Prantl nach Minas zitiert (S. 364, Anm. 45): „*ἡ μὲν οὖν ἐκθετικὴ δεῖξίς ἐστι τοιαύτη· εἰ ἐνδέχεται τὸ λευκὸν ἐν μηδενὶ εἶναι ἀνθρώπῳ, ἐνδέχεται τὸ λευκὸν ἀπεζεῦχθαι παντὸς ἀνθρώπου, καὶ ὁ ἄνθρωπος ἀπεζευγμένος παντὸς ἔσται λευκοῦ.*“

getrennt sei, denn es müsse dazu noch gezeigt werden, daſs dieses Getrenntsein ein möglicherweise Getrenntsein darstelle. Ist das nicht der Fall, so hat man nicht nachgewiesen, daſs die allgemein verneinende Möglichkeitsprämisse sich rein umkehren läſst, denn auch dann, wenn etwas von einem anderen notwendigerweise ausgeschlossen ist, liegt ein Getrenntsein vor, das doch nicht den Charakter des Möglichen trägt (Z. 18—23). Daraus ersieht man, wie wenig Alexander in dieser Frage geneigt ist, den Aristotelischen Standpunkt aufzugeben; bevor er seine Kritik anfängt, sagt er, daſs Aristoteles' Meinung doch richtiger scheine (Z. 16—18). Diese vorsichtige Formulierung darf uns nicht täuschen über die wirkliche Stellungnahme Alexanders, denn eine allzu schroffe Fassung war nicht am Platze, so lange die Theophrastische Meinung nicht widerlegt und der Beweis für die Aristotelische nicht erbracht war. Dieser wird nun im Folgenden wiedergegeben (S. 220, 23 ff.). Besonders interessant ist dabei eine Bemerkung, die auf den ersten Blick den Anschein erweckt, als müſsten dadurch die Gegner in groſse Verlegenheit geraten. Die Beweisführung geschieht durch deductio ad absurdum unter Benutzung der Eigentümlichkeit, daſs die konträr entgegengesetzten allgemeinen Möglichkeitsprämissen mit einander vertauscht werden können. Das Absurdum liegt darin, daſs mit der Annahme der reinen Umkehrbarkeit der allgemein verneinenden Möglichkeitsprämisse die reine Umkehrbarkeit der allgemein bejahenden gesetzt wird; denn es ist nicht wahr, daſs diese sich rein umkehren lieſse. Dies wird auch, fügt Alexander hinzu, von Theophrast und Eudem anerkannt. Werden sie sich denn dadurch gezwungen sehen, Aristoteles' Beweis mit zu unterzeichnen? Die Antwort darauf gibt eine andere Stelle, wo wir erfahren, daſs Theophrast und seine Gruppe die von Aristoteles gelehrte Vertauschung der Möglichkeitsprämissen (vgl. An. pr. α 32 a 29 ff.) verwerfen und gar keinen Gebrauch von ihr machen, und eben das sei der Grund, weshalb sie für die reine Umkehrbarkeit der allgemein verneinenden Möglichkeitsprämisse eintreten (S. 159, 8—13). Auch am Schluſs der vorliegenden Erklärungen erwähnt Alexander diese Auffassung (S. 221, 2—4). Danach ist anzunehmen, daſs er mit der Bemerkung, daſs auch die Gegner einen Teil des Beweises geben

könnten, etwas andres beabsichtigt hat, als die bloſse Konstatierung dieser Übereinstimmung; denn sie bezieht sich auf einen Punkt, der, weil nicht umstritten, für die Annahme oder Verwerfung des Beweises gar nicht in Betracht kommt, während die Frage nach der Umkehrung der allgemein verneinenden Möglichkeitsprämisse in ihren konträren Gegensatz, wie eben gezeigt, das Kampfobjekt bildet.

Neben dem direkten Beweis bedienten sich die Schüler des Aristoteles (*οἱ ἑταῖροι αὐτοῦ*), wie wir von Alexander (S. 223, 3—5) und dem Anonymus des Minas (bei Prantl S. 364, Anm. 45) erfahren, auch eines indirekten durch deductio ad absurdum; es ist derjenige, den Aristoteles 37 a 9 ff. darlegt und zu widerlegen sucht (s. die Wiedergabe des Beweises und der Kritik bei Maier II, 1. H. S. 32—33). Die gewissenhafte, aber sehr weitläufige Paraphrase Alexanders bringt im einzelnen manche interessante Bemerkungen, z. B. wenn er zwischen den beiden Möglichkeiten, den allgemein verneinenden Möglichkeitssatz aufzuheben, folgenden Unterschied aufstellt: direkt aufgehoben wird er durch sein eigentliches Gegenteil, den partikulär bejahenden Notwendigkeitssatz (S. 223, 26—27: *ἰδίᾳ . . . ἀντίκειται*), indirekt oder per accidens (S. 223, 33: *κατὰ συμβεβηκός*) durch den partikulär verneinenden Satz der Notwendigkeit, insofern er mit dessen eigentlichem Gegenteil, dem allgemein bejahenden Möglichkeitssatz, vertauschbar ist und so mit der Aufhebung des letzteren auch fallen muſs (S. 223, 25—35). Damit hat Alexander gleichzeitig die Erklärung dafür geliefert, daſs der Satz: es ist nicht wahr, daſs *B* möglicherweise keinem *A* zukommt, welcher den allgemein verneinenden Möglichkeitssatz verneint, in beiden Fällen wahr ist, ob *B* notwendigerweise einigem *A* zukommt oder nicht zukommt. S. 226, 16 ff. versucht er zu zeigen, weshalb man in der deductio ad absurdum die hypothetisch als wahr hingestellte Verneinung des zu beweisenden Satzes: *B* kommt möglicherweise keinem *A* zu, nicht in den partikulär bejahenden, sondern in den partikulär verneinenden Möglichkeitssatz übersetzen soll. Es kann nämlich, sagt er, unter der Voraussetzung, daſs der ursprüngliche Satz: *A* kommt möglicherweise keinem *B* zu, wahr ist, die Aufhebung des aus ihm durch Umkehrung gewonnenen: *B* kommt möglicherweise keinem *A* zu, nur ver-

mittelst der Proposition: *B* kommt notwendigerweise einigem *A* nicht zu, vollzogen werden. Denn, wenn man sich dabei des Satzes: *B* kommt notwendigerweise einigem *A* zu, bediente, so würde man, da dieser rein umkehrbar ist, mit der Voraussetzung in Widerspruch geraten, denn man würde setzen: *A* kommt notwendigerweise einigem *B* zu. Also kann nur der partikulär verneinende Satz in Betracht kommen, und aus diesem entwickelt sich kein Absurdum. In der Tat hat diese Argumentation Alexanders keine Beweiskraft, denn es ist sinnlos, Einem, der einen Beweis durch deductio ad absurdum antritt, das Recht abzusprechen, eben das in seinen Beweis aufzunehmen, was das Absurdum ausmacht. Der Einwand, den man den Gegnern machen kann, ist demnach nicht der, dafs sie von dem Satz: *B* kommt notwendigerweise einigem *A* zu, einen unzulässigen Gebrauch machen, sondern nur der, dafs sie von der anderen Möglichkeit völlig absehen. Eine vernünftige Kritik konnte nur die sein, dafs man ebenso den partikulär verneinenden wie den partikulär bejahenden Möglichkeitssatz hinzuziehen soll, wobei nun in dem einen Fall ein Absurdum, in dem anderen dagegen keins sich ergibt. Ob nun diese überzeugend oder nicht, ist eine andere Frage und hängt von dem Wert der Voraussetzung ab, wovon sie ausgeht. Der verkehrte Standpunkt, den Alexander in den eben erwähnten Ausführungen einnimmt, dürfte wohl darauf zurückzuführen sein, dafs er bei Aristoteles 37 a 26—29 las: „*δῆλον οὖν ὅτι πρὸς τὸ οὕτως ἐνδεχόμενον καὶ μὴ ἐνδεχόμενον, ὡς ἐν ἀρχῇ διωρίσαμεν, οὐ τὸ ἐξ ανάγκης τινὶ ὑπάρχειν ἀλλὰ τὸ ἐξ ἀνάγκης τινὶ μὴ ὑπάρχειν ληπτέον*“ (*οὐ, ἀλλά*: cod. *A* und Bekker). Mit Recht hat Alexander eingesehen, dafs diese Behauptung gar nicht so evident war, wie aus dem *δῆλον οὖν* am Anfang zu folgen scheint, und einer Begründung bedurfte. Nun war jeder Versuch, eine solche zu geben, von vornherein verfehlt, denn, wenn der allgemein verneinende Möglichkeitssatz ebenso durch den partikulär bejahenden wie durch den partikulär verneinenden der Notwendigkeit aufgehoben werden kann, so war kein Grund auffindbar, den ersteren von dem Beweis auszuschliefsen. Das Bestreben, diese unhaltbare Position trotz allem zu verteidigen, mufste zu Unzulänglichkeiten führen. In der Tat gerät Alexander gleich in Widerspruch mit sich selbst und mit Aristoteles; er sagt

nämlich S. 226, 31 ff., daſs die Proposition, welche besagt, daſs etwas einigem anderen notwendigerweise zukommt, nicht im Gegensatz zu derjenigen steht, welche ein „möglicherweise keinem zukommen" ausdrückt, und daſs jene nicht mit dem Satz äquivalent ist, welcher diese verneint. Hat er doch früher das „einigem notwendigerweise zukommen" ausdrücklich bezeichnet als den eigentlichen Gegensatz zu dem „möglicherweise keinem zukommen" (S. 223, 26—28, 31—33; — vgl. An. pr. *α* 37 a 24—26). Als Grund gibt er an, daſs beide Aussagen zugleich falsch sein können; dies ist der Fall, wenn sie auf den allgemein verneinenden Möglichkeitssatz bezogen werden (S. 226, 35 bis S. 227, 3).

Nach all dem verdient es eine besondere Beachtung, daſs Alexander doch am Schluſs den richtigen Grund andeutet, weshalb der versuchte Beweis durch deductio ad absurdum wertlos sei. Gesetzt, daſs für einen Teil dessen, was in der Verneinung[1]) enthalten ist, die deductio ad absurdum gelingt, wie bei dem notwendigerweise einigem Zukommenden, bei dem anderen Teil dagegen, nämlich bei dem notwendigerweise einigem nicht Zukommenden, nicht gelingt, so bedeutet das nicht, daſs wir damit ebenso die reine Umkehrbarkeit der allgemein verneinenden Möglichkeitsprämisse bewiesen wie nicht bewiesen hätten; sondern, da unser Beweis nicht von all den Fällen gilt, wo die Verneinung wahr ist, so haben wir die Umkehrbarkeit nicht bewiesen. Denn, was syllogistisch begründet werden soll, muſs unter allen Umständen gleiche Geltung haben; ist diese Bedingung nicht erfüllt, so ist das eine ausreichende Gegeninstanz, möge es sich auch für einige Fälle als zutreffend erwiesen haben (S. 227, 3—9). Hier wird nicht nur dem Umstand Rechnung getragen, daſs man die deductio ad absurdum nach zwei Richtungen hin anstellen kann, sondern er wird geradezu als der Grund angegeben, weshalb der Versuch, die fragliche Umkehrbarkeit syllogistisch zu begründen, scheitern muſs. Und dagegen läſst sich, wenn man Aristoteles seine Voraussetzung zugibt, nichts einwenden. Demnach scheint es angebracht, an der oben erwähnten Stelle

[1]) Es handelt sich hier natürlich um die Verneinung des zu beweisenden Satzes, *B* komme möglicherweise keinem *A* zu.

in An. pr. *α* 37 a 28—29 der Bekkerschen Lesart den Text vorzuziehen, der von *B* überliefert ist, und den Boëthius (Migne, Patr. Lat. LXIV, p. 660 A), Waitz, Prantl u. Maier aufgenommen haben: *δῆλον οὖν . . ., οὐ μόνον τὸ ἐξ ἀνάγκης τινὶ ὑπάρχειν ἀλλὰ καὶ τὸ ἐξ ἀνάγκης τινὶ μὴ ὑπάρχειν ληπτέον*; denn, während die erste Lesart keinen befriedigenden Sinn ergab, bietet die zweite von selbst die richtige Erklärung (vgl. die trefflichen Bemerkungen Waitz' zu dieser Stelle I, S. 420).

III.

Allgemeine Einteilung der Schlüsse.

Aristoteles unterscheidet bekanntlich eine deiktische und eine hypothetische Beweisart und spricht von deiktischen und Voraussetzungs-Schlüssen. Letztere umfassen wiederum die apagogischen Schlüsse, welche in der Regel eine deductio ad absurdum darstellen, und die Voraussetzungsschlüsse im engeren Sinne. Den Kern der Lehre vom Syllogismus bilden die ersteren; sie sind es, welche zuerst und am ausführlichsten behandelt werden, und dies hat seinen sachlichen Grund darin, dafs sie die notwendige Bedingung zur Möglichkeit der anderen ergeben, welche von ihnen ihren Charakter als Syllogismen erhalten; bei diesen mufs man nämlich unterscheiden zwischen dem, was hypothetisch hingestellt wird und seiner Natur nach nicht in die Syllogistik hineingehört, und einem gewöhnlichen syllogistischen Beweis, der, wie jeder deiktische Schlufs, in den Modi der drei Figuren verläuft. Aus dieser allgemeinen Charakteristik ist ersichtlich, dafs die Voraussetzungsschlüsse auf die vollkommene Beweiskraft der direkten Schlüsse ebenso wenig wie auf ihre Ursprünglichkeit Anspruch machen können. Hinsichtlich der ersteren sind freilich Gradunterschiede möglich und tatsächlich vorhanden; sie ändern aber an der Tatsache nichts, dafs das Verhältnis zwischen deiktischem und hypothetischem Verfahren bei Aristoteles nicht ein solches der reinen Koordination und Gleichstellung ist. Dies hat Alexander richtig erkannt und, wenn er auch den Unterschied vielleicht

etwas schärfer hervorhebt als Aristoteles, so geben doch die ziemlich zahlreichen Stellen, wo er diesen Gegenstand berührt, eine gute und getreue Charakterisierung der beiden Beweisarten und ihrer Stellung zu einander. In der Terminologie aber weist er nicht-Aristotelische Elemente auf. Neben dem Wort *δεικτικός* gebraucht er den Ausdruck *κατηγορικός* zur Bezeichnung der direkten Syllogismen; übrigens macht er zwischen beiden Benennungen keinen sachlichen Unterschied; sie werden von ihm als synonym behandelt und durch einander erklärt (S. 258, 24: *πᾶς ἄρα κατηγορικός, τοῦτ' ἔστι δεικτικὸς συλλογισμός*; — S. 261, 25—26: *ὁ . . . συλλογισμὸς δεικτικός τέ ἐστι, τοῦτ' ἔστι κατηγορικός*; — vgl. S. 256, 11—12: *δεικτικῶς μὲν λέγων τοὺς κατηγορικῶς . . . δεικνύντας*). Sie erscheinen auch miteinander verbunden (S. 259, 15—16: *κατηγορικός τε καὶ δεικτικός;* — vgl. S. 256, 26—27: *τοὺς κατηγορικῶς καὶ δεικτικῶς, ὥς φησι, δεικνύντας*). Dieser Gebrauch von *κατηγορικός* bezw. *κατηγορικῶς* ist Aristoteles fremd; bei ihm hat das Wort in seiner logischen Anwendung nur die Bedeutung „bejahend" und bildet, wie *καταφατικός,* den Gegensatz zu *στερητικός* oder *ἀποφατικός*. Alexander weist selbst auf die Neuerung hin, die sein Sprachgebrauch in diesem Punkte dem Aristotelischen gegenüber bedeutet (in Top. 2, 6: *τῶν συλλογισμῶν τοὺς μὲν δεικτικούς, οὓς κατηγορικοὺς καλοῦμεν;* in An. 256, 26—27: *τοὺς κατηγορικῶς καὶ δεικτικῶς, ὥς φησι, δεικνύντας;* — vgl. S. 256, 12—14, freilich mit einem unbestimmten Plural: *οὐ γὰρ χρῶνται τῷ κατηγορικῷ ὀνόματι ἐπὶ τούτου τοῦ τρόπου τῆς δείξεως, ἀλλὰ τῷ δεικτικῷ*). Auch die bei ihm häufige Bezeichnung *ὑποθετικὸς συλλογισμός, ὑποθετικὸς λόγος* für die Voraussetzungsschlüsse findet sich bei Aristoteles nicht, der sie nur *ἐξ ὑποθέσεως συλλογισμοί* nennt. Was den Bedeutungswandel von *κατηγορικός* anbetrifft, so können wir nicht mit Sicherheit bestimmen, wann er sich vollzogen hat. Bei Galenus (D. sem. II, 1. IV, p. 609, zitiert von Prantl, S. 575, Anm. 102) finden wir den Gegensatz zwischen hypothetischem und kategorischem Schliefsen (*ὑποθετικῶς, κατηγορικῶς συλλογίζεσθαι*). Nach einer Angabe von ihm in der *Εἰσαγωγὴ διαλεκτική*[1]) waren schon bei den älteren Philo-

---

[1]) *Εἰσ. διαλ.* ed. Minas, Parisiis 1844, p. 22, zitiert von Prantl, S. 554, Anm. 68. Dieser hatte gegen die Überlieferung und den ersten Heraus-

sophen[1]) *κατηγορεῖσθαι* und *καταφάσκεσθαι* in der Bedeutung verschieden; die Unzulänglichkeit des früheren Sprachgebrauchs hatte sich aus der Erkenntnis ergeben, daſs auch die Verneinung eine Prädikation sei. Daher nannte man die Propositionen, die eine prädikative Beziehung, gleichviel ob bejahend oder verneinend, herstellen, kategorisch und mit ihnen die Schlüsse, die sich aus ihnen zusammensetzen. Ob damals bereits der Ausdruck *ὑποθετικός* für die Voraussetzungsschlüsse bei den Peripatetikern üblich war oder ob er sich erst im Gegensatz zu dem neuen Gebrauch von *κατηγορικός* ausbildete, läſst sich nicht entscheiden. Prantl hält es für wahrscheinlich, daſs schon in der Zeit der älteren Kommentatoren beide Termini im technischen Sinne entgegengesetzt worden sind (S. 554 und am Schluſs der Anm. 68). Wie oben angedeutet, betont Alexander öfters, daſs Aristoteles die beiden Beweisarten nicht gleich stelle: als reine und eigentliche Syllogismen be-

---

geber, Minoides Minas, die Unechtheit der Schrift behauptet. Seine Meinung war noch vor kurzem fast allgemein angenommen; sie ist erst 1897 durch die Kritik Kalbfleischs, der auch positive Gründe für die Echtheit brachte, widerlegt worden (Karl Kalbfleisch, Über Galens Einleitung in die Logik, besonderer Abdruck aus dem dreiundzwanzigsten Supplementband der Jahrbücher für klassische Philologie, Leipzig 1897). Ein Teil der Stelle ist in der handschriftlichen Überlieferung offenbar verdorben; sie gibt nämlich den letzten Satz in der Form: *καίτοι νενικηκότος καταφατικῶς μὲν ἀμφοτέρας ὀνομάζουσι τὰς εἰρημένας προτάσεις καὶ δι᾽ αὐτὰς καὶ τοὺς συλλογισμοὺς κατηγορικούς, οὐ μὴν καταφατικὰς ἀμφοτέρας, ἀλλ᾽ ὡς ἀντιδιῄρηται.* Die Worte *καίτοι νενικηκότος* sind weder grammatisch konstruierbar, noch ergeben sie irgend einen Sinn. Die Konjektur Minas', der *ὀνομάζειν* statt *ὀνομάζουσι* schreibt, macht die Sache nicht besser. Prantl nimmt eine Lücke an und liest: *νενικηκότος καταφατικῶς μὲν τὴν ἑτέραν ὀνομάζειν .κατηγορικὰς ὀνομάζουσι τὰς εἰρημένας προτάσεις.* Hierbei kann die Wendung *νενικηκότος . . . ὀνομάζειν* in grammatischer Hinsicht Bedenken erregen, aber man bekommt wenigstens einen annehmbaren Sinn. Kalbfleisch korrigiert, wie es scheint mit völligem Recht, das störende *καίτοι* und schreibt *καὶ τοῦ < ἔθους > νενικηκότος*; sehr hübsch ist die Emendation des gleich darauf folgenden *καταφατικῶς*, statt dessen er *κατηγορικάς* setzt (Galeni Institutio logica ed. Carolus Kalbfleisch, Lipsiae 1896, p. 19, 14—15).

[1]) Der Text gibt: *παρ᾽ αὐτοῖς* (Kalbfleisch, p. 19, 9); diese Worte verweisen offenbar auf das vorhergehende *οἱ παλαιοὶ φιλόσοφοι* (p. 18, 23 und p. 19, 1). Es handelt sich vielleicht um die älteren Peripatetiker (vgl. Prantl, S. 385, Anm. 68, über den Gebrauch von *οἱ ἀρχαῖοι*).

trachte er nur die kategorischen, die hypothetischen dagegen seien nicht reine, sondern mit einem Zusatz (μετὰ προσθήκης) versehene Syllogismen (in Top. 8, 10—13; — in An. 42, 28—29; — 265, 19—20; — 386, 13—14; — 390, 10—11, 16—18); den praktischen Wert und den syllogistischen Charakter verdanken sie den kategorischen, ohne welche sie nichts zu beweisen vermögen (S. 265, 17—23). Auch die Frage, welche der beiden Arten die ursprüngliche ist, kennt Alexander; er erwähnt sie in dem Kommentar zur Topik (S. 218, 3—5) als Beispiel einer Vergleichungsfrage (συγκριτικὸν πρόβλημα) logischer Natur. Nach dem schon Gesagten kann nicht zweifelhaft sein, in welchem Sinne er sie beantwortet hätte. Da die Folge der Darstellung in der Analytik diesem realen Verhältnis entspricht, so haben wir Alexander zuerst in seiner Besprechung der kategorischen Schlüsse zu folgen.

IV.

Die kategorischen Schlüsse I:

Allgemeines und Syllogismen aus Prämissen des tatsächlich Zukommens.

Eine erste bemerkenswerte Eigentümlichkeit ist der Parallelismus, welchen Alexander zwischen der Einteilung der Syllogismen nach ihrem beweisenden Wert in apodeiktische, dialektische, sophistische und den drei Figuren statuiert. Jede der eben erwähnten Arten steht nach ihm mit einer bestimmten Figur in näherer Beziehung, und zwar der apodeiktische Syllogismus mit der ersten, der dialektische mit der zweiten, der sophistische mit der dritten. Dies erklärt er folgendermafsen: der Beweis im eigentlichen Sinne geschieht durch Aufstellung allgemein bejahender Sätze; nun können solche nur in der ersten Figur gewonnen werden; so ist der Beweisende auf diese angewiesen. In der Dialektik dagegen sucht man in der Regel einen von dem Gegner aufgestellten Satz zu widerlegen und mufs daher mit verneinenden Sätzen operieren; somit ist die zweite Figur wegen des verneinenden Charakters

ihrer Schlüsse das eigentliche Verfahren des Dialektikers; endlich bilden unbestimmte Sätze das Schlachtfeld der Sophisten, so daſs die dritte Figur, von der alle Formen partikulär schlieſsen, als natürliches Eigentum der Sophistik anzusehen ist. Daraus sieht man, daſs die Reihenfolge der Figuren keine beliebige, sondern eine sachlich begründete ist, welche wirkliche Wert- und Vollkommenheitsgrade zum Ausdruck bringt, entsprechend der abnehmenden Skala, die hinsichtlich der Strenge des Beweises und der überzeugenden Kraft von dem apodeiktischen zu dem sophistischen durch den dialektischen Schluſs geht (S. 49, 6—17). Diese Ausführungen finden sich am Schluſs eines längeren Zusammenhangs, wo Alexander die Priorität der ersten Figur durch manigfaltige Argumente begründet (S. 47, 20—S. 49, 17). Die ganze Auseinandersetzung ist geschickt und nicht ohne Scharfsinn, enthält aber nichts, was sich nicht für jeden aufmerksamen Betrachter aus der Natur der drei Figuren und einer Vergleichung miteinander unmittelbar ergäbe. Es genügt also, das letzte Argument herausgegriffen zu haben, das einen originelleren und, wie es scheint, dem Alexander eigentümlichen Gedanken darbietet.

Eine terminologische Neuheit Aristoteles gegenüber bildet der Gebrauch des Wortes *συζυγία* zur Bezeichnung der Verknüpfung zweier Sätze, die einen gemeinsamen Begriff, den Mittelbegriff, haben (S. 45, 8—10). Daher sind alle Satzverknüpfungen, die zu Syllogismen verwandt werden, *συζυγίαι*; aber der Begriff der *συζυγία* ist weiter als der der syllogistischen Prämissenverbindungen, denn es gibt auch asyllogistische *συζυγίαι* (S. 6, 22; S. 47, 18; S. 52, 22—25). Bei Aristoteles bezeichnet das Wort *συζυγία*, neben anderen Bedeutungen, die nichts mit der Logik zu tun haben, einmal ein Paar von Gegensätzen (z. B. de sensu 436 a 13—15: *ἐγρήγορσις—ὕπνος, νεότης—γῆρας, ἀναπνοή—ἐκπνοή, ζωή—θάνατος*; — Top. β 113 a 12; — de animalium incessu 704 b 20—22), andrerseits wird es von den Verbindungen (*συζεύξεις*) der elementaren Bestimmungen: warm-trocken, warm-feucht, kalt-feucht, kalt-trocken gebraucht, während die Verbindungen von entgegengesetzten Eigenschaften: warm-kalt, trocken-feucht als unmöglich verworfen werden (de gen. et corr. β 330 a 30 ff., — 332 b 3—5). Alexander gebraucht auch *συμπλοκή* in demselben

Sinne wie *συζυγία*, was wiederum nicht Aristotelisch ist (vgl. Ind. Aristot. s. v., S. 718 b 32—49).

Was die Zahl der syllogistischen Figuren anbelangt, so betont Alexander, daſs die drei von Aristoteles aufgestellten die einzig möglichen sind, denn die Verschiedenheit der Figuren entsteht durch die verschiedene Stellung des Mittelbegriffs zu den äuſseren Begriffen, und bei der Dreizahl der Begriffe im Syllogismus erschöpfen diese drei Kombinationen alle möglichen Stellungen des Mittelbegriffs (S. 47, 12—16). Man sieht, daſs Alexander nichts von einer etwaigen vierten Figur sagt; wenn auch die Behauptung, es gäbe nur drei mögliche Figuren, die stillschweigende Verurteilung jedes Versuches einschlieſst, über diese Zahl hinauszugehen, so ist damit keineswegs gesagt, daſs sie wirklich gegen einen solchen gerichtet ist; es ist sogar wahrscheinlich, daſs Alexander, hätte er eine derartige Neuerung gekannt, sie direkt und ausdrücklich angegriffen hätte. Natürlich wäre es falsch, darin ein Argument gegen die sehr verbreitete Meinung finden zu wollen, welche in Galenus den Urheber der vierten Figur erblickt; denn das Schweigen Alexanders lieſse sich auch im Falle, daſs Galenus diese Entdeckung wirklich gemacht hätte, leicht erklären, wenn man annähme, daſs dieser sie erst nach der Abfassung des Kommentars zur Analytik veröffentlicht hätte. Bei dem zeitlichen Verhältnis zwischen Alexander und Galenus und unserer völligen Unkenntnis von der Abfassungszeit des Kommentars ist ein solcher Ausweg möglich, und zwar um so mehr, als er diese Figur erst in einer der spätesten Schriften des Galenus hätte finden können, denn die *Εἰσαγωγή*, die sicher zu dessen späteren Werken gehört, erwähnt sie nicht (Kalbfleisch, Über Galens Einleitung in die Logik, Leipzig 1897, S. 700). Wir werden keine Schwierigkeit darin finden, daſs Alexander an der von Aristoteles überlieferten Figurenzahl festhält, wenn wir mit Maier bemerken, daſs eine Betrachtung, welche den Einteilungsgrund vorwiegend in dem Umfangsverhältnis des Mittelbegriffs zu den beiden äuſseren sucht, und die dementsprechend „die Thesis der syllogistischen Begriffe in allen Fällen im Hinblick auf ihre Stellung in der Unterordnungsreihe“ (II, 1. H. S. 60) vollzieht, keinen Anlaſs bietet, über die sich unmittelbar aus ihr ergebende Dreizahl der

Schlufsfiguren hinauszugehen. (Über die ganze Frage nach dem Einteilungsprinzip der Figuren s. Maier II, 1. H. S. 47—71.)

Jetzt haben wir zu untersuchen, wie Alexander sich den fünf neuen Modi gegenüber stellt, welche Theophrast den vier Aristotelischen der ersten Figur hinzugefügt hatte. Er teilt sie in zwei Gruppen ein, nach der Art, wie sie gewonnen werden; die drei ersten entstehen durch Umkehrung des Schlufssatzes in den drei ersten Modi der ersten Figur, die zwei anderen, welche in der Reihenfolge die achte und die neunte Stelle einnehmen, ergeben sich aus den beiden asyllogistischen Prämissenverbindungen der ersten Figur, wo die Prämissen verschiedene Qualität haben und die eine von ihnen allgemein verneinend ist,[1]) wenn man die beiden Prämissen umkehrt und miteinander vertauscht (über das letztere s. unten, S. 32). Mit Recht stellt Theophrast die so gewonnenen Syllogismen hinter die zuerst genannten, denn sie folgern den Schlufssatz nicht aus den ursprünglichen Prämissen,[2]) sondern

---

[1]) Es sind dies die Formen: allgemein bejahend — allgemein verneinend (a — e), partikulär bejahend — allgemein verneinend (i — e). Die anderen Verbindungen, die eine allgemeine verneinende Prämisse mit einer bejahenden verknüpfen, sind syllogistisch: allgemein verneinend — allgemein bejahend (e — a zweiter Modus), allgemein verneinend — partikulär bejahend (e — i vierter Modus).

[2]) S. 110, 15: *ὄντες τελευταῖοι, διότι οὐδ' ὅλως οὗτοι τὸ προκείμενον δεικνύουσιν*; — vgl. S. 109, 10—12, 25—26, 31—33. *Προκείμενον* bedeutet den hypothetisch hingestellten Schlufssatz, auf dessen Begründung die Prämissen gerichtet sind. Natürlich ist er in seiner Form durch die Prämissen eindeutig bestimmt. In den drei Figuren hat er als Subjekt den Unterbegriff, als Prädikat den Oberbegriff. Nun ist in den asyllogistischen Formen das *προκείμενον* niemals ein verwirklichtes, denn aus ihnen läfst sich mit Notwendigkeit kein Satz folgern, der der eben gestellten formalen Bedingung genügte. Man kann aber immer von ihm reden, indem man ihn nur in seinem Schematismus betrachtet. Kehrt man in den zwei letzten Modi des Theophrast beide Prämissen um, so kommt man wohl zu einem Schlufs, aber damit hat man keineswegs das *προκείμενον* der ursprünglichen Prämissen bewiesen, denn das Verhältnis der Begriffe in diesem Schlufssatz ist eben das umgekehrte desjenigen, welches sie verlangen. Wenn man ihn umkehren könnte, so hätte man damit das richtige Verhältnis und, freilich auf einem Umweg, das *προκείμενον* (besser gesagt, eines der beiden *προκείμενα*) bewiesen. Aber das ist nicht möglich, denn der Schlufssatz ist in beiden Fällen partikulär verneinend und als solcher nicht umkehrbar (S. 110, 5—8). Anders liegen die Dinge bei den drei

bedürfen dazu der zwei eben angegebenen Operationen, wie aus folgendem Schema ersichtlich:

asyllogistische Prämissenverbindung: *A* von allem *B* — *B* von keinem *Γ*: ergibt keinen Schlufssatz,

nach Umkehrung und Vertauschung der beiden Prämissen: *Γ* von keinem *B* — *B* von einigem *A*: *Γ* von einigem *A* nicht.

Asyllogistische Prämissenverbindung: *A* von einigem *B* — *B* von keinem *Γ*: kein Schlufs; veränderte brauchbare Form: *Γ* von keinem *B* — *B* von einigem *A*: *Γ* von einigem *A* nicht.

Alexander weist darauf hin, dafs die fünf Kombinationen, welche Theophrast den ursprünglichen vier Modi hinzufügte, schon von Aristoteles in Betracht gezogen worden waren, und zwar die drei ersten gegen Anfang des zweiten Buches,[1]) die übrigen zwei im ersten Buch der ersten Analytik [29 a 19—27] (S. 69, 27—S. 70, 16; — vgl. S. 110, 16—22).

---

ersten Theophrastischen Modi, denn, wenn sie nicht das *προκείμενον* beweisen, so liegt dies nicht an den Prämissenverknüpfungen selbst, die ja syllogistisch sind, sondern nur an der Umkehrung des Schlufssatzes (S. 110, 16: *ὡς οἱ πρὸ τούτων τρεῖς ἀντιστρεφομένου τοῦ συμπεράσματος*). Vielleicht ist diese Stelle anders zu verstehen: es beweisen nämlich diese Modi dann das *προκείμενον*, wenn man den Schlufssatz umkehrt und damit das richtige Verhältnis der beiden Begriffe in ihm wiederherstellt. Diese Interpretation pafst sehr gut für den sechsten und den siebenten Modus, deren Schlufssätze: *Γ* von keinem *A*, *Γ* von einigem *A* rein umkehrbar sind, sodafs man gleich den Schlufssatz des zweiten und des dritten Modus gewinnt; aber die Umkehrung des Schlufssatzes bei dem fünften Modus würde nur ein partikulär bejahendes Urteil ergeben, denn: *Γ* von einigem *A* wird durch Umkehrung zu: *A* von einigem *Γ*. Nun ist der Schlufs aus der Prämissenverbindung der ersten Figur mit allgemein bejahenden Prämissen nicht partikulär, sondern allgemein bejahend: *A* von allem *Γ*. Man müfste also annehmen, entweder dafs Alexander auf diesen Unterschied nicht aufmerksam geworden ist, oder dafs wir für den fünften Modus nicht an eine richtige Umkehrung zu denken haben, sondern einfach an die Herstellung des Schlufssatzes, wie er vor der Umkehrung war.

[1]) An. pr. *β* 53 a 3 ff. Hier wird nur allgemein die Möglichkeit betont, aus einer und derselben Prämissenverknüpfung durch Umkehrung des Schlufssatzes einen weiteren zu gewinnen. Diese Angabe ist natürlich nicht beschränkt auf die erste Figur, sondern gilt ebenso gut von den beiden anderen.

In den Angaben Alexanders bezüglich der zwei letzten Theophrastischen Modi ist ein gewisses Schwanken bemerkbar; wo Aristoteles von den betreffenden asyllogistischen Prämissenverbindungen spricht, sagt er, dafs sie durch Umkehrung der Prämissen einen Schlufssatz ergeben, in welchem der Unterbegriff vom Oberbegriff ausgesagt wird. Aber von einer Vertauschung der Prämissen ist bei ihm keine Rede. Und auch Alexander sagt zuerst davon nichts (S. 70, 13—16). Erst nachher erscheint als eine der Operationen, die man vorzunehmen hat, um die fraglichen asyllogistischen Formen brauchbar zu machen, neben der Umkehrung die Vertauschung. Dies ergibt sich aus S. 109, 27—29: *καὶ ἐναλλάσσοντα τοὺς ὅρους, . . . ὡς γίνεσθαι τὸν ἐλάττονα τῶν ἄκρων μείζονα καὶ κατηγορούμενον ἐν τῷ συμπεράσματι* und aus der Reihenfolge, in welcher er die umgekehrten Prämissen aufstellt S. 110, 1—3 (vgl. die schematische Darstellung oben). In der Besprechung der asyllogistischen Form in der zweiten Figur, die indirekt einen Schlufs ergibt, haben wir einen unzweideutigen Beleg für die Vertauschung; hier hören wir, dafs die allgemein verneinende Prämisse, die ursprünglich den Untersatz bildete, zum Obersatz wird und die partikulär bejahende von ihrer Stelle als Obersatz in die des Untersatzes rückt (S. 110, 27—30). Eine solche Vertauschung der Prämissen vorzunehmen, lag übrigens sehr nahe, denn in dem Schlufssatz, den die Umkehrung der ursprünglichen Prämissen möglich machte, wurde der Unterbegriff, d. h. das Subjekt des ursprünglichen Untersatzes, von dem Prädikat des Obersatzes, dem Oberbegriff, prädiziert. Andererseits ist in den normalen Formen der ersten Figur der Oberbegriff Prädikat und der Unterbegriff Subjekt des Schlufssatzes. Daher die Bemerkung Alexanders, in dem Schlufssatz: *Γ* von einigem *A* nicht, nehme der Unterbegriff *Γ* die Stelle des Oberbegriffs ein. Da nun in der Regel der Obersatz derjenige ist, der den Oberbegriff, der Untersatz derjenige, der den Unterbegriff enthält, so konnte sich aus dieser rein äufserlichen Bestimmung des Unterbegriffs als Oberbegriff in dem Schlufssatz das Bestreben leicht entwickeln, die Reihenfolge der Prämissen damit in Einklang zu bringen, und als Obersatz diejenige aufzustellen, wo *Γ*, der frühere Unterbegriff, Prädikat war, als Untersatz diejenige, in der *A*, der ehemalige Ober-

begriff, als Subjekt stand. So bekam man einen schulgerecht gebauten Syllogismus, wo freilich die Folge der Prämissen nicht mehr dem wirklichen Umfangsverhältnis der Begriffe entsprach. Wie schon bemerkt, bietet Aristoteles keinen Anhaltspunkt für die Annahme, daſs er schon diesen weiteren Schritt getan hätte. Wir werden es also als wahrscheinlich betrachten müssen, daſs Theophrast es ist, der den Änderungsprozeſs der ursprünglichen asyllogistischen Prämissenverbindungen, welcher bei dem Meister auf die Umkehrung der beiden Vordersätze beschränkt war, durch die Vertauschung der umgekehrten Sätze erweitert hat.

Alexander bezeichnet die Theophrastischen Syllogismen mit Recht als unvollkommen und bemerkt, daſs sie, im Gegensatz zu den vier Aristotelischen der ersten Figur, für ihre Schluſsfähigkeit eines Beweises bedürfen (S. 69, 27—29: *Θεόφραστος δὲ προστίθησιν ἄλλους πέντε τοῖς τέσσαρσι τούτοις οὐκέτι τελείους οὐδ' ἀναποδείκτους ὄντας*).[1] Es ist schwer zu sagen, wie Theophrast sich das Verhältnis seiner Formen zu den ursprünglichen Modi gedacht hat. Daſs er selbst sie für unvollkommen und nicht *ἀναπόδεικτοι* erklärt hätte, geht nicht aus Alexanders Bericht hervor; denn diese Wörter können sehr gut als eine Bemerkung des letzteren aufgefaſst werden. Dies ist der leicht miſsverständlichen Ausdrucksweise Maiers gegenüber zu betonen (II, 1. H. S. 97—98: „Schon Theophrast hat in dieser Weise den vier ursprünglichen Formen der ersten Figur fünf weitere hinzugefügt. Zwar stellt er die letzteren nicht auf gleiche Linie mit den ersteren. Die neuen Modi sind Schluſsweisen sekundärer Art, die als unvollkommene, nicht an sich schluſskräftige Syllogismen noch des Beweises bedürfen.“ Soll dieser Satz Theophrasts oder Maiers Meinung wiedergeben?) Daran, daſs Theophrast der Unterschiede zwischen seinen und den Aristotelischen Formen bewuſst war, ist wohl nicht zu zweifeln; es fragt sich nur, ob er sie schon ausdrücklich formuliert hat, wie es bei Alexander geschieht. Jedenfalls muſs er seinen Formen einen nicht geringen Wert

[1]) Bei Aristoteles findet sich nicht der Ausdruck *ἀναπόδεικτος* auf den Syllogismus bezogen. Vielleicht geht dieser Gebrauch auf die Stoiker zurück, die freilich damit ganz andere Formen bezeichneten (vgl. Prantl, S. 473).

beigemessen haben, um sie aus der bescheidenen untergeordneten Stellung, die sie bei Aristoteles einnahmen, durch Anreihung an die vier ersten Schlufsfiguren in ein helles Licht zu rücken. Aus einem anonymen Zeugnis bei Brandis, Schol. in Aristot. 188 a 4—5 erfahren wir, dafs er von neun Syllogismen in der ersten Figur sprach; danach erscheinen die von ihm eingeführten den ursprünglichen coordiniert. Ob und in wie weit für ihn dieser äufserlichen Gleichordnung eine sachliche entsprochen haben mag, mufs dahingestellt bleiben.

Die Ausführungen Alexanders über die Theophrastischen Formen geben noch zu zwei Bemerkungen Anlafs. Erstens ist darauf zu achten, dafs er diese Neuerungen nur mit dem Namen Theophrasts verknüpft und dabei des Eudemus gar nicht gedenkt, den andere Quellen neben Theophrast als ihren Urheber nennen (vgl. Boëthius, De syll. categ. lib. sec. Migne, Patr. Lat. LXIV, p. 813 C, — p. 814 C, — p. 815 B; von Prantl, S. 367 in der Anmerkung angeführt; — Anonymus des Minas bei Kalbfleisch, a. a. O., S. 707). Zweitens hat er noch nicht für sie die Bezeichnungen *ἀντανακλώμενοι* oder *κατ' ἀνάκλασιν συλλογισμοί*, die bei späteren Autoren erscheinen (Boëth., a. a. O., p. 815 B; — Johannes Philoponus ad An. pr. f. XXI b, in Schol. in Aristot. 152 b 15, 18). Man hat demnach guten Grund zu vermuten, dafs diese Benennungen nicht von Theophrast herstammen.

Wie in der ersten Figur, lassen sich auch in der zweiten und dritten aus gewissen asyllogistischen Prämissenverknüpfungen Schlüsse vermittelst angemessener Umänderungen entwickeln. Diese allgemeine Möglichkeit hatte Aristoteles anerkannt (29 a 19 ff.), ohne jedoch auf die einzelnen Formen einzugehen. Wir finden diese Formen bei Alexander sorgfältig dargestellt. In der zweiten Figur eignet sich nur eine asyllogistische Kombination zu einer solchen Behandlung, nämlich die mit partikulär verneinendem Obersatz und allgemein verneinendem Untersatz:

M von einigem *N* — *M* von keinem *Ξ*: kein Schlufssatz[1])

[1]) Diese und die folgenden schematischen Darstellungen finden sich nicht bei Alexander. Aber sie dürften doch der Anschaulichkeit wegen nicht überflüssig sein.



durch Umkehrung des Untersatzes und Vertauschung der beiden Prämissen:

Ξ von keinem M — M von einigem N: Ξ von einigem N nicht.

In der dritten Figur bekommen wir zwei Syllogismen. Einmal gehen wir von einem allgemein bejahenden Obersatz und einem allgemein verneinenden Untersatz aus:

Π von allem Σ — P von keinem Σ: kein Schlufssatz

nach Umkehrung des Obersatzes:

Σ von einigem Π — P von keinem Σ

und durch Vertauschung der beiden Prämissen[1]):

P von keinem Σ — Σ von einigem Π: P von einigem Π nicht.

Den zweiten Syllogismus gewinnen wir auf Grund eines partikulär bejahenden Obersatzes und eines allgemein verneinenden Untersatzes:

Π von einigem Σ — P von keinem Σ: kein Schlufssatz.

Kehren wir den Obersatz um, so ergibt sich:

Σ von einigem Π — P von keinem Σ,

daraus wird durch Vertauschung der beiden Prämissen (siehe die Anm. unten):

P von keinem Σ — Σ von einigem Π: P von einigem Π nicht.

Man sieht, dafs diese Formen, wie die schon behandelten des Theophrast, sich schliefslich auf den vierten Modus der ersten Figur reduzieren lassen (S. 110, 21 — S. 111, 12). Prantl meint, Theophrast habe auch die drei letzten entwickelt und denen der entsprechenden Figuren gleich gestellt; er mufs sich aber mit der Tatsache abfinden, dafs Alexander, der doch unmittelbar vorher von Theophrasts Neuerungen bezüglich der ersten Figur gesprochen hat, ihn jetzt überhaupt nicht erwähnt. Seine Erklärung dieses Schweigens ist sehr gezwungen und

[1]) Das letztere sagt Alexander nicht, aber es darf nach Analogie der zweiten und vielleicht auch der ersten Figur (für diese vgl. oben) hinzugefügt werden. Übrigens hat der Unterschied nur einen formalen Wert.

nichts weniger als überzeugend (S. 368—369). Dem gegenüber hat Maier mit Recht das argumentum e silentio geltend gemacht (II, 1. H. S. 98 unten).

In der Behandlung der zweiten Figur weicht Alexander nur in einem untergeordneten Punkte von Aristoteles ab. Dieser bedient sich bekanntlich, um die Unbrauchbarkeit einer Prämissenverknüpfung zu beweisen, einer empirischen Methode. Sie besteht darin, daſs an der Hand von Beispielen gezeigt wird, daſs je nach den gewählten Begriffen sich das eine Mal ein allgemein bejahender, das andere Mal ein allgemein verneinender Schluſssatz ergibt.[1]) Da eine solche Unbestimmtheit des Schluſssatzes mit der Notwendigkeit unvereinbar ist, die den Syllogismus kennzeichnet, so genügt uns dieser Hinweis auf das jeweilige Resultat, um eine Prämissenverknüpfung als asyllogistisch zu verwerfen. Zu diesem Beweis durch Vorführung der Begriffe (Alex. in Anal. pr. I, passim: *παράθεσις τῆς ὕλης, τῶν ὅρων*) kommt in gewissen Fällen ein anderer hinzu, der aus der Unbestimmtheit des partikulären Satzes genommen wird. Unbestimmt nennt Aristoteles diesen Satz, weil er wahr ist, sowohl wenn das Prädikat von dem ganzen Subjektbegriff, wie wenn es nur von einem Teil desselben bejaht oder verneint wird. In der ersten Figur gebraucht Aristoteles diesen Beweis neben der Aufstellung von Begriffen, um die Kombination aus allgemein bejahendem oder verneinendem Obersatz und partikulär verneinendem Untersatz zu eliminieren. Die Unbestimmtheit des Untersatzes gestattet nämlich, diese Prämissenverknüpfungen als solche mit allgemein verneinendem Untersatz zu betrachten; nun ist bereits für die letzteren durch Beispiele nachgewiesen worden, daſs sie keinen notwendigen Schluſs ergeben. Auch in der zweiten Figur macht Aristoteles von dem unbestimmten Charakter des partikulären Satzes Gebrauch, aber hier liegen die Dinge etwas anders. Bei den fraglichen Prämissenverknüpfungen der ersten Figur

[1]) Die allgemeine Bejahung oder Verneinung des Oberbegriffs im Schluſssatz bezieht sich nicht immer auf den gesamten Unterbegriff; sie kann unter Umständen nur im Hinblick auf einen Teil dieses Begriffes geschehen, der durch Ekthese herausgegriffen wird. Das Wesentliche ist, dass in solchen Verknüpfungen ein Begriff von einem anderen das eine Mal allgemein bejaht, das andere Mal allgemein verneint wird.



läfst sich der Beweis durch Aufstellung von Beispielen unter Festhaltung der gegebenen Quantität des Untersatzes völlig durchführen, und die andere Methode wird nur angewandt, um das gewonnene Resultat zu erhärten, indem gezeigt wird, dafs auch bei der zweiten zulässigen Fassung des Untersatzes die Kombination asyllogistisch bleibt. Die Verknüpfungen in der zweiten Figur, die für die gegenwärtige Analyse in Betracht kommen, sind einmal die aus allgemein verneinendem Obersatz und partikulär verneinendem Untersatz und andrerseits die aus allgemein bejahendem Obersatz und partikulär bejahendem Untersatz. Hier mufs eine Unterscheidung gemacht werden. Fafst man den partikulären Untersatz so, dafs er jedesmal den „subkonträren“ Gegensatz zuläfst, so kann man nach Aristoteles Begriffe finden, die zu einer Verneinung des Prädikats von dem ganzen Subjekt führen. Ein Enthaltensein dagegen des ganzen Subjektbegriffs in dem Prädikatsumfang läfst sich auf diesem Wege nicht gewinnen. Dies erklärt Aristoteles hinsichtlich der ersten Kombination wie folgt. Gesetzt: M von keinem N — M von einigem Ξ nicht. Nehmen wir an, wir hätten als Schlufssatz: N von dem ganzen Ξ. Verbinden wir ihn mit dem Obersatz: M von keinem N, so ergibt sich in der ersten Figur: M von keinem Ξ. Dadurch wird aber die Möglichkeit aufgehoben, die nach der Voraussetzung bei dem partikulär verneinenden Untersatz bestehen blieb (An. pr. α 27 b 16 bis 19).[1] Den Beweis für die Kombination aus bejahenden Prämissen führt Aristoteles nicht aus; er sagt, dafs der Grund,

---

[1]) Alexander gibt auch eine andere Begründung (S. 87, 20—28). Aus dem Satz: M von keinem N, und dem Satz: M von einigem Ξ, den wir entsprechend unserer Auffassung des partikulär verneinenden zu setzen berechtigt sind, ergibt sich mit Notwendigkeit der Schluss: N von einigem Ξ nicht. Es ist demnach unmöglich, durch Beispiele den allgemein bejahenden Satz zu gewinnen: N von allem Ξ, der dem partikulär verneinenden kontradiktorisch entgegengesetzt ist; das hiefse, den syllogistischen Charakter eines syllogistischen Modus der zweiten Figur in Frage stellen. Dieser Beweis scheint nicht ohne Einflufs auf Maiers Darstellung (II, 1. H. S. 85) gewesen zu sein; sie enthält in einem sehr gedrängten Raum zwei verschiedene Argumente, die mehr skizziert als ausgeführt sind; im ersten Teil erkennt man die Elemente des Aristotelischen Beweises, der zweite erinnert an den Alexanders. Durch diese Vermischung wird die Sache keineswegs klarer.

weshalb man hier für das Enthaltensein des N in dem ganzen Ξ keine Begriffe aufstellen könne, derselbe sei wie vorher (27 b 27—28; — s. die Beweisführung bei Alexander, S. 88, 19—31).[1] Man mufs also zu einer anderen Auffassung des partikulären Untersatzes seine Zuflucht nehmen, indem man seine Unbestimmtheit benutzt, um an seine Stelle das eine Mal einen allgemein verneinenden, das andere Mal einen allgemein bejahenden zu rücken. Auf diesem Wege gewinnt man eine Verknüpfung aus zwei allgemein verneinenden und eine aus zwei allgemein bejahenden Prämissen; nun ist bereits durch Beispiele gezeigt worden (27 a 18—23), dafs man hierbei den Oberbegriff von dem ganzen Unterbegriff sowohl bejahen wie verneinen kann. Diese Verknüpfungen sind demnach asyllogistisch und mit ihnen fallen die entsprechenden mit partikulärem Untersatz.

Alexander zeigt, dafs man auch bei diesen Verbindungen den Beweis ihrer syllogistischen Untauglichkeit führen kann, ohne des Hinweises auf die Unbestimmtheit des Untersatzes zu bedürfen. Er wendet dazu dieselbe Methode an, deren sich Aristoteles für die Elimination der Prämissenverbindungen der ersten Figur aus allgemein bejahendem oder verneinendem Obersatz und partikulär verneinendem Untersatz bedient hatte: es ist nämlich dies die gewöhnliche Aufstellung von Begriffen, verbunden mit einer Begriffsekthese. Für die Kombination allgemein verneinend — partikulär verneinend nimmt Alexander als Begriffe: Wissenschaft (M), Laster (N), Zustand (Ξ), dann greift er heraus als diejenigen Teile des Unterbegriffs „Zustand“, denen die Wissenschaft nicht zukommt, Tapferkeit und Feigheit; nun kommt das Laster keiner Tapferkeit und aller Feigheit zu. Nimmt man die Begriffe Tugend, Laster, Zustand, so wird man aus dem Gesamtbegriff Zustand etwa die Begriffe Medizin, Feigheit heraussetzen, von denen die Tugend nicht prädiziert wird; das Laster ist nun in der ganzen Feigheit, aber in keiner Medizin enthalten. Besteht die Prämissen-

[1]) Hier ist wiederum zu unterscheiden zwischen zwei Beweisen; der erste, der nur angedeutet ist, geht von demselben Gedanken aus, wie der S. 87, 20—28 unabhängig von Aristoteles entwickelte (S. 88, 19—28); der zweite entspricht demjenigen, dessen Aristoteles sich für die vorige Prämissenverknüpfung bedient hatte (Z. 28—31).



verbindung aus einem allgemein bejahenden Obersatz und einem partikulär bejahenden Untersatz, so kann man den Beweis vermittelst der Begriffe Zustand, Wissenschaft, Qualität führen; Zustand wird von aller Wissenschaft und von einiger Qualität ausgesagt; aus den Qualitäten, die in dem Begriff Zustand enthalten sind, greift man die Liederlichkeit und die Grammatik heraus; die Wissenschaft wird von aller Grammatik und von keiner Liederlichkeit ausgesagt. Man kann sich auch der Begriffe Substanz, Lebewesen, Weiſs bedienen; die Substanz kommt allen Lebewesen und einigem Weiſsen zu. Beispiele des Weiſsen, dem die Substanz zukommt, mögen sein Schwan und Schnee. Das Lebewesen ist in allem Schwan, aber in keinem Schnee enthalten (S. 89, 10—28). Durch den Gebrauch der Ekthese entzieht sich Alexanders Beweisführung dem Bedenken, aus dem Aristoteles die Unmöglichkeit hatte ableiten wollen, in diesen Fällen durch die Aufstellung von Begriffen eine allgemeine Bejahung zu gewinnen. Denn die Allgemeinheit des Resultats ist jetzt nur eine relative; sie bezieht sich allein auf denjenigen Teil von Ξ, der nicht M oder M ist; will man demnach in diesem Beweis die Begriffe durch Buchstaben bezeichnen, so hat man nicht zu setzen: N von allem Ξ, sondern etwa N von allem Z, indem man unter Z den aus dem Umfang des Ξ herausgegriffenen Teilbegriff versteht. Was wird jetzt aus dem Syllogismus, der Aristoteles zu einem Widerspruch mit seiner Voraussetzung führte? Wie oben gesehen, setzte er: M von keinem N—N von allem Ξ. In dem Untersatz haben wir den gesamten Begriff Ξ durch den Teilbegriff Z zu ersetzen; wir bekommen folgende Prämissenverbindung: M von keinem N—N von allem Z, und schlieſsen: M von keinem Z, was keineswegs mit der Möglichkeit unvereinbar ist, daſs M einigem Ξ zukomme. Denn Z bezeichnet nur diejenigen Ξ, in denen M nicht enthalten ist. Im Falle, daſs die Prämissen bejahend sind, ergibt sich ebenso wenig ein Widerspruch; hier haben wir zu setzen: M von allem N—N von allem Z : M von allem Z, was sich sehr gut mit dem Satz verträgt: M von einigem Ξ nicht.

Dieser Zusatz Alexanders scheint nach all dem völlig berechtigt; er geht freilich über das von Aristoteles in diesem Zusammenhang Behauptete hinaus und steht sogar äuſserlich

in Widerspruch damit, aber der Widerspruch verschwindet, wenn man bemerkt, daſs die von dem Meister statuierte Unmöglichkeit sich nicht auf den Fall beziehen kann, wo man das Ekthesisverfahren gebraucht. Nun hatte Aristoteles selbst bei der Behandlung der ersten Figur Beispiele der Ekthese gegeben, so daſs Alexander seinem Geist treu bleibt, wenn er durch Anwendung dieser Methode das Bedenken hebt, das Aristoteles von einem anderen Standpunkte aus als unüberwindlich betrachten muſste. Dabei bleibt freilich immer die Frage bestehen, weshalb dieser selbst den so nahe liegenden Weg nicht eingeschlagen hat. Soll man annehmen, er hätte den Gebrauch der Ekthese in diesen Fällen für unzulässig gehalten? aber dafür läſst sich kein Grund anführen.

An diese Erörterungen knüpft sich unmittelbar ein wertvoller Bericht über ein neues Kriterium an, wodurch neben anderen älteren Kommentatoren Herminus die syllogistische Unfähigkeit der beiden genannten Verknüpfungen nachweisen wollte (S. 89, 33—34: *ὡς ἄλλοι τέ τινες τῶν ἀρχαίων καὶ Ἑρμῖνος δὲ λέγει*). Danach soll es zur Elimination dieser Formen genug sein, wenn man zeigt, daſs sie zu einem kontradiktorischen Gegensatz führen, indem sie sowohl eine allgemeine Verneinung wie eine partikuläre Bejahung im Schluſssatz zulassen. Zur Aufstellung der zweiten gebraucht man die Begriffe Unbeseelt, Beseelt, Körper und man setzt: das Unbeseelte kommt keinem Beseelten zu — das Unbeseelte kommt einigem fleischlichen Körper und überhaupt einigem Körper nicht zu: das Beseelte kommt einigem fleischlichen Körper und überhaupt einigem Körper zu. Diese Neuerung hält Alexander für schlecht und für keineswegs geeignet, einen selbständigen Beweis der Schluſsuntauglichkeit der betreffenden Verbindung zu erbringen. Erstens schlieſst weder der allgemein verneinende noch der partikulär bejahende Satz den partikulär verneinenden aus; solange man demnach nicht gezeigt hat, daſs sich auch eine allgemeine Bejahung ergibt, bleibt die Möglichkeit bestehen, aus den gegebenen Prämissen syllogistisch eine partikuläre Verneinung abzuleiten. Der Beweis des asyllogistischen Charakters ist aber nur dann vollständig, wenn die verschiedenen Sätze, die aus den gegebenen Prämissen je nach der Wahl der Begriffe folgen,

nicht nur einander, sondern auch all diejenigen aufheben, die möglicherweise erschlossen werden könnten. Zweitens lassen sich auch bei syllogistischen Formen die Begriffe so aufstellen, dafs sich ein kontradiktorischer Gegensatz ergibt; zum Beispiel folgert man im vierten Modus der ersten Figur, der eigentlich einen partikulär verneinenden Schlufssatz ergibt, mit den Begriffen Mensch, Pferd, Vierfüfsig den allgemein verneinenden Satz: Mensch kommt keinem Vierfüfsigen zu, dagegen mit den Begriffen Schnee, Schwan, Weifs die partikuläre Bejahung: Schnee kommt einigem Weifsen zu. Ist der Obersatz allgemein bejahend, so führen die Begriffe Substanz, Lebewesen, Mensch zu einer allgemeinen Bejahung, die Begriffe Substanz, Lebewesen, Weifs zu einer partikulären Verneinung. Wenn wir im vierten Modus versuchsweise den Oberbegriff von dem Unterbegriff partikulär bejahen, so können wir daraus kein Absurdum ableiten, so dafs unsere Voraussetzung bestehen bleibt.[1]) Will man also den syllogistischen Charakter dieser Formen nicht in Abrede stellen, so mufs man anerkennen, dafs die Möglichkeit allein, kontradiktorisch Entgegengesetztes zu gewinnen, noch kein Recht gibt, die Verknüpfungen der zweiten Figur, womit man es jetzt zu tun hat, als asyllogistisch zu verwerfen (S. 89, 29—S. 90, 27).

Hier begegnet Alexander einem Einwand der Gegner. Wie soll der Beweis durch deductiȯ ad absurdum nicht aufgehoben werden, wenn man in einer syllogistisch gültigen Verknüpfung Entgegengesetztes aufstellen kann? Man nehme z. B. den dritten Modus der ersten Figur; wenn es möglich ist, in ihm nicht nur partikulär bejahend, sondern auch allgemein bejahend und partikulär verneinend zu schliefsen, so wird die deductio ad absurdum, wodurch man bis jetzt seine Gültigkeit beweisen zu dürfen glaubte, wertlos, denn sie vermag nicht die zwei letzten Möglichkeiten zu begründen.[2]) Noch mehr: es läfst

---

[1]) Nimmt man dieselben Begriffe wie vorher, so ergibt sich unter Beibehaltung des ursprünglichen Obersatzes und mit dem hypothetisch hingestellten Schlufs als Untersatz in der zweiten Figur: Schnee von keinem Schwan-Schnee von einigem Weifsen: Schwan von einigem Weifsen nicht, ein Resultat, das in keinem Widerspruch steht zu dem gegebenen Untersatz: Schwan von einigem Weifsen.

[2]) Der apagogische Beweis für diesen Modus verläuft bekanntlich so: wenn der zu beweisende Schlufssatz „A kommt einigem Γ zu“ falsch ist,

sich für die kontradiktorisch entgegengesetzten Sätze, deren Möglichkeit durch Beispiele gezeigt worden ist, kein Beweis durch eine eigene deductio ad absurdum führen. Das widerspricht der Annahme, dafs in jeder syllogistischen Form der Schlufssatz auch durch deductio ad absurdum bewiesen werden könne.[1]) Darauf antwortet Alexander, nur das sei syllogistisch erschlossen, dessen kontradiktorisches Gegenteil unmöglich ist; es bleibe zwar die Möglichkeit bestehen, dafs sich bei gewisser materiellen Beschaffenheit der Prämissen auch andere Resultate ergeben, die einander kontradiktorisch entgegengesetzt seien und deren Setzung zu keinem Absurdum führe, aber es müsse betont werden, dafs in diesen Fällen die Ableitung keine syllogistische sei. So ist in dem dritten Modus der ersten Figur nur der partikulär bejahende Satz syllogistisch gewonnen; es lassen sich keine Begriffe finden, vermittelst deren man den allgemein verneinenden aufstellen könnte, der ihm kontradiktorisch entgegengesetzt ist; vielmehr erweist sich dieser durch die deductio ad absurdum als unmöglich. Dagegen kann man die Begriffe so wählen, dafs eine allgemeine Be-

---

so ist sein kontradiktorisches Gegenteil „A kommt keinem Γ zu“ wahr. Kombinieren wir den letzteren als Untersatz mit dem Obersatz des ursprünglichen Syllogismus, so schliefsen wir in der zweiten Figur: A kommt allem B zu — A kommt keinem Γ zu: B kommt keinem Γ zu, was unmöglich ist, denn wir haben vorausgesetzt, dafs B einigem Γ zukomme. Man sieht, dafs dieses Verfahren nur die Wahrheit der partikulären Bejahung zu beweisen vermag, die der als falsch erkannten Hypothese kontradiktorisch entgegengesetzt ist, nicht aber die der allgemeinen Bejahung und der partikulären Verneinung, denn sie stehen nicht im kontradiktorischen Gegensatz zu der Hypothese, sondern die erste ist ihr konträr, die andere subaltern entgegengesetzt.

[1]) Man nehme das kontradiktorische Gegenteil von „A kommt allem Γ zu“, d. i.: A kommt einigem Γ nicht zu und verbinde es mit dem allgemeinen Obersatz: A kommt allem B zu; es ergibt sich in der zweiten Figur: B kommt einigem Γ nicht zu, was nicht unmöglich ist, da der Untersatz: B kommt einigem Γ zu, auch wahr ist, wenn B einigem Γ nicht zukommt. Ist der zu beweisende Schlufssatz partikulär verneinend, so kann auch hier die deductio ad absurdum nicht durchgeführt werden. Man erhält nämlich einmal eine asyllogistische Form der zweiten Figur aus zwei allgemein bejahenden Prämissen, andererseits einen gültigen Modus der dritten, wobei der Schlufssatz mit der Voraussetzung, dafs A in allem B enthalten sei, in keinem Widerspruch steht.

jahung oder eine partikuläre Verneinung sich ergibt; keine von beiden hebt den partikulär bejahenden Satz auf, auch führen sie zu keinem Absurdum, aber sie folgen nicht syllogistisch aus den gegebenen Prämissen (S. 90, 28—S. 91, 20).

Jetzt können wir zur dritten Figur übergehen. Alexander berichtet, dafs gewisse Logiker die Zahl der gültigen Modi in dieser Figur von 6 auf 7 erhöhen, indem sie aus dem ersten Modus, wo beide Prämissen allgemein bejahend sind, zwei machen.[1] Sie stützen sich dabei auf den Umstand, dafs man diesen Modus in zweifacher Weise auf den dritten Modus der ersten Figur reduzieren kann, einmal, wie Aristoteles, durch die Umkehrung des Untersatzes, woraus sich der dritte Modus der ersten Figur unmittelbar ergibt, aber auch derart, dafs man durch Umkehrung des Obersatzes[2] in der ersten Figur einen partikulär bejahenden Schlufssatz folgert, der den Unterbegriff des ursprünglichen Syllogismus von dem Oberbegriff aussagt und deshalb selbst umgekehrt werden soll.[3] Vielleicht wird man einen Präzedenzfall in der zweiten Figur suchen wollen, welche zwei syllogistische Formen mit einer allgemein verneinenden und einer allgemein bejahenden Prämisse auf-

---

[1]) Nach Appuleius soll Theophrast diese Verdoppelung vorgenommen haben (De interpr. p. 276. Oud., zitiert von Prantl, S. 369, Anm. 49, der dies für höchst wahrscheinlich erklärt).

[2]) Selbstverständlich mufs zu der Umkehrung des Obersatzes eine Vertauschung der beiden Prämissen hinzukommen, sonst hätte man eine Verknüpfung aus partikulär bejahendem Obersatz und allgemein bejahendem Untersatz; eine solche ist aber in der ersten Figur unzulässig. Schematisch dargestellt, ist der ganze Prozefs folgender. Zu beweisender Schlufs: Π von allem Σ—P von allem Σ: Π von einigem P; durch Umkehrung des Obersatzes und Vertauschung der Prämissen, im dritten Modus der ersten Figur: P von allem Σ—Σ von einigem Π: P von einigem Π; durch Umkehrung des Schlufssatzes: Π von einigem P. Vgl. S. 98, 28 bis S. 99, 4. Alexander erklärt Aristoteles' Schweigen über diesen Beweis durch die Bemerkung, dafs er nicht so gut sei wie der erste, denn er erfordere zwei Umkehrungen.

[3]) Die Eigenart dieser zweiten Begründung, insbesondere der Umstand, dafs sie eigentlich zu dem umgekehrten Schlufssatz führte, war es, die die Aufstellung eines neuen Modus geboten erscheinen liefs; dieser unterschied sich daher von dem ersten wahrscheinlich nur durch das umgekehrte Verhältnis der Begriffe im Schlufssatz; die Reihenfolge der Prämissen blieb ungeändert.



weist, indem die allgemein verneinende Prämisse, durch deren Umkehrung die Zurückführung auf die erste Figur erfolgt, das eine Mal als Ober-, das andere Mal als Untersatz genommen wird. Weshalb, so fragt man, sollten denn nicht in der dritten Figur zwei syllogistische Formen aus allgemein bejahenden Prämissen unterschieden werden, da ja sich auch hier die Umkehrung sowohl bei dem Untersatz wie bei dem Obersatz vornehmen läfst? Alexander zeigt, dafs in den Formen der zweiten Figur, worauf man sich beruft, die Prämissen qualitativ verschieden sind, und es daher uns nicht frei steht, beliebig die eine oder die andere umzukehren; da vielmehr die Umkehrung die allgemein verneinende betreffen mufs, und diese bald die Stelle des Obersatzes, bald die des Untersatzes einnehmen kann, so ergeben sich natürlich zwei Schlufsweisen. Man sieht, dafs hier die Zweiheit auf einer Verschiedenheit der jeweiligen Stellung der Prämissen gegründet ist. In der Form der dritten Figur dagegen, die aus zwei allgemein bejahenden Prämissen besteht, liegt in der Prämissenstellung selbst nichts, das uns zwingen könnte, bald die eine, bald die andere umzukehren, denn sie ist in jedem Falle dieselbe; es steht uns also völlig frei, die Umkehrung der einen oder der anderen vorzunehmen. Unter diesen Umständen ist es natürlich, von den beiden gleich umkehrbaren Prämissen diejenige zu wählen, bei deren Umkehrung der Beweis für den syllogistischen Charakter der Verbindung der einfachste ist. Ferner ist gegen die vorgeschlagene Verdoppelung des ersten Modus zu betonen, dafs die Unterscheidung der Modi in den einzelnen Figuren durch die Verschiedenheit der Prämissenverbindungen, nicht durch die der Begründungsweisen bestimmt ist. Bekanntlich kann man ein und dieselbe Form durch Umkehrung, durch deductio ad absurdum, in gewissen Fällen auch durch Ekthese beweisen; sie bildet aber deshalb noch keineswegs drei verschiedene Schlufsweisen. Man wird also denjenigen nicht beistimmen können, die aus der ersten Form der dritten Figur zwei Modi machen wollen, sondern, da es sich hierbei um eine und dieselbe Prämissenverbindung handelt, auch nur einen Modus annehmen (S. 95, 25—S. 96, 21).

Die Reihenfolge der einzelnen Modi der dritten Figur bei Alexander weicht nicht unbeträchtlich von derjenigen ab, in

der Aristoteles sie aufgestellt hatte. Alexander selbst macht auf diese Verschiedenheit aufmerksam (S. 97, 9—12). Die folgende Tabelle zeigt für jeden Modus der Aristotelischen Ordnung, welche Stelle er bei Alexander einnimmt:

Reihenfolge bei Aristoteles:	1	2	3	4	5	6
Reihenfolge bei Alexander:	1	2	4	3	6	5.

Man sieht: der Unterschied besteht darin, dafs 3 und 4, 5 und 6 gegenseitig die Plätze wechseln. An dritter Stelle steht bei Aristoteles die Verknüpfung: partikulär bejahend — allgemein bejahend, an vierter die Form: allgemein bejahend — partikulär bejahend. Nun erfordert im ersten Fall der Beweis zwei Umkehrungen, nämlich des Obersatzes und des in der ersten Figur gezogenen Schlufssatzes, aufserdem noch selbstverständlich, um im dritten Modus der ersten Figur schliefsen zu können, eine Umstellung der Prämissen; im zweiten Fall ergibt sich gleich durch Umkehrung des Untersatzes in der ersten Figur der zu beweisende Schlufs. Es ist natürlich, so meint Alexander, dafs die Verbindung, die sich am einfachsten begründen läfst, derjenigen vorangeht, die eines komplizierteren Beweises bedarf. Der fünfte Modus des Aristoteles setzt sich zusammen aus partikulär verneinendem Obersatz und allgemein bejahendem Untersatz; hier ist der Beweis durch Umkehrung nicht anwendbar; man mufs von der deductio ad absurdum Gebrauch machen.[1]) Dagegen wird der Modus, der bei Aristoteles die letzte Stelle einnimmt, bestehend aus allgemein verneinendem Obersatz und partikulär bejahendem Untersatz, durch Umkehrung des Untersatzes gleich auf den vierten Modus der ersten Figur zurückgeführt. Da nun dieser Beweis zweifellos einfacher ist als der apagogische durch deductio ad absurdum, so wird man an die Stelle des fünften Modus den sechsten zu rücken haben; jener wird mit demselben Recht am Ende der Reihe stehen, wie in der zweiten Figur die Form: allgemein bejahend — partikulär verneinend, die auch den Beweis durch Umkehrung nicht zuläfst, sondern apagogisch durch deductio

[1]) Neben diesem Verfahren gibt Aristoteles eine zweite Möglichkeit an, in der wir, obwohl er es nicht ausdrücklich sagt, den Beweis durch Ekthese zu erkennen haben (28 b 20—21; — vgl. Alex. in An. pr. S. 103, 25 bis S. 104, 9).

ad absurdum begründet werden mufs (S. 96, 26—S. 97, 12; — vgl. S. 77, 1—31, wo die Entscheidung, welcher von den beiden ersten Modi der zweiten Figur der erste und welcher der zweite sein soll, von demselben Gesichtspunkte aus geschieht, wie hier die Vertauschung des dritten und des vierten, und wo die Verteilung der Plätze unter die zwei letzten durch dieselbe Erwägung bestimmt ist, wie der Wechsel zwischen dem fünften und dem sechsten der dritten Figur). Diese Änderungen scheinen nicht eine originelle Neuerung Alexanders zu sein, sondern auf Theophrast und seinen Kreis zurückzugehen; wenigstens geht das aus den Berichten des Philoponus und des Anonymus in Cod. Paris. Reg. 2061 hervor (Philop. ad An. pr. f. XXVIII b, in Schol. in Aristot. 155 b 34—40; — f. XXX, Schol. in Aristot. 156 a 11—14[1]); — Cod. Par. Reg. 2061, Schol. in Aristot. 155 b 8—18). Der anonyme Scholiast führt Alexander neben Theophrast an: beide seien in diesem Punkte von Aristoteles abgewichen. Da nun der Scholiast Alexander ausdrücklich als den Erklärer des Theophrast sowie des Aristoteles bezeichnet, so ist er selbstverständlich der Meinung, dafs Alexander dabei nicht aus eigenem Antrieb verfahren, sondern blofs dem Theophrast gefolgt sei. Zu bemerken ist ferner, dafs er der Möglichkeit gedenkt, den sechsten Modus des Aristoteles apagogisch durch deductio ad absurdum zu beweisen; da dieser Modus aber auch den direkten Beweis (ἐκ 'εὐθείας), d. i. den durch Umkehrung, zulasse, der allen übrigen Beweisarten überlegen sei, solle er an die Stelle des fünften gerückt werden (vgl. Alexanders Bemerkungen über die drei ersten Modi der zweiten Figur, die sich auch auf beiden Wegen beweisen lassen, S. 77, 28—29). Philoponus sagt von Alexander nichts. Er glaubt, den Gedanken angeben zu können, der für die Aristotelische Bestimmung des dritten und des fünften Modus mafsgebend gewesen ist. Natürlich darf seine Erklärung nur mit Vorsicht angenommen werden.[2])

---

[1]) In der Wiedergabe dieser Stelle bei Prantl, S. 369, Anm. 48, ist ein Fehler; es soll heifsen: ... ὅτι τοῦτον τὸν τρόπον οἱ περὶ Θεόφραστον statt: ὅτι τοῦτον τὸν τρόπον Θεόφραστον.

[2]) Schol. in Aristot. 155 b 35—40 (vgl. 156 a 14—15). Was der Kommentator meint, ist nicht ganz klar. In der dritten Figur, sagt er, liegt die gröfste Stärke in dem Untersatz, und als Begründung führt er folgendes

Der Beweis des ersten Modus läfst sich bekanntlich auf dreifache Weise erbringen: durch Umkehrung, durch deductio ad absurdum, durch Ekthese. An die Angaben des Aristoteles über diese letzte Möglichkeit (28 a 24—26) knüpft Alexander lehrreiche Betrachtungen über die Natur dieses Beweises. Der besteht nämlich nicht in einem Schlufs: denn wenn es der Fall wäre, so hätte man nur an die Stelle des zu beweisenden Syllogismus einen anderen gesetzt, der sich von dem ersteren blos dadurch unterschiede, dafs er statt des Gesamtbegriffs Σ den Teilbegriff N enthielte; aber die syllogistische Form bliebe unverändert, und dieser neue Syllogismus würde, weit entfernt, den ursprünglichen zu beweisen, selbst des Beweises bedürfen. Das Ektheseverfahren besteht in einem unmittelbaren Hinweis auf die Wahrnehmung (vgl. S. 112, 33—S. 113, 1: *ὅτι δὲ ἡ δι' ἐκθέσεως δεῖξις ἦν αἰσθητικὴ καὶ οὐ συλλογιστική, δῆλον . . .*). Unter N ist demnach nicht etwa ein Teil von Σ zu verstehen,

---

aus: Der Obersatz ist nicht auf eine bestimmte Qualität oder Quantität angewiesen, sondern kann die vier möglichen Formen annehmen: allgemein bejahend (erster und vierter Modus), allgemein verneinend (zweiter und sechster), partikulär bejahend (dritter), partikulär verneinend (fünfter), während der Untersatz hinsichtlich seiner Qualität eindeutig bestimmt ist; er ist nämlich immer bejahend. Hier glaube ich mit dem neuesten Herausgeber statt *τῷ ποσῷ* lesen zu dürfen *τῷ ποιῷ*; man könnte zur Not die überlieferte Lesart beibehalten; dann hiefse es etwa: da bekanntlich der Untersatz in dieser Figur nur bejahend sein kann, so hat man sich bei ihm nicht um die Qualität zu kümmern, die doch ein für allemal feststeht; die Quantität also ist es allein, die für die Bestimmung seiner verschiedenen Formen in Betracht kommt. Aber diese Erklärung ist kompliziert, und daher scheint mir die kleine Textänderung besser. Die Bemerkung, dafs es von dem Untersatz abhängt, ob eine Prämissenverbindung in der dritten Figur syllogistisch tauglich oder untauglich ist, ist vielleicht auf die Erwägung zurückzuführen, dafs die Modi 1, 2, 4, 6 durch Umkehrung des Untersatzes bewiesen werden; dagegen wird die Umkehrung des Obersatzes nur für zwei Modi (1, 3) angewandt, und zwar bei dem ersten nur als zweites umständlicheres Verfahren neben der Umkehrung des Untersatzes. Wenn der Untersatz in der dritten Figur eine so hervorragende Rolle spielt, es ist das Bestreben berechtigt, diese Sonderstellung in der Reihenfolge der Modi zum Ausdruck zu bringen. Man hat also sich in der Verteilung der Plätze unter 3 und 4, 5 und 6 nach dem Untersatz zu richten; nun ist der allgemein bejahende Satz dem partikulär bejahenden überlegen, und es wird gleich klar, mit welchem Recht Aristoteles die Form **i a — i** der Form **a i — i** sowie die Form **o a — o** der Form **e i — o** voranstellt.

der ganz unter Π und P fiele, sondern N bezeichnet einen Einzelgegenstand der Wahrnehmung, der offenbar in Π und P enthalten ist. Hat man als Begriffe Tier (Π), Vernünftig (P), Mensch (Σ), so wird man etwa als N einen einzelnen Menschen, wie Sokrates, herausgreifen, von dem die Anschauung mit Evidenz lehrt, dafs er sowohl Tier wie vernünftig ist; damit ist offenbar, dafs Π, d. i. Tier, einigem Vernünftigen (P) zukommt. Alexander bemerkt, dafs die Begründung durch Ekthese der dritten Figur eigentümlich ist, denn sie geschieht durch einen Mittelbegriff, der beide Male Subjekt ist, eine Bedingung, der diese Figur allein genügt. Ferner erscheint diese Zusammengehörigkeit natürlich, wenn man bedenkt, dafs in der dritten Figur nur partikulär geschlossen wird und dafs die partikuläre Prädikation sich eben durch das Ekthesisverfahren genügend beweisen läfst (S. 99, 19—S. 100, 24).

Mit Recht betont Alexander, dafs man ebenso für den zweiten Modus den Beweis durch Ekthese erbringen kann, obgleich Aristoteles diesmal diese Möglichkeit nicht erwähnt, und er führt diesen Beweis aus (S. 101, 3—8).

Bevor wir die Besprechung der Syllogismen aus Prämissen des tatsächlichen Zukommens abschliefsen, müssen wir uns noch einige Augenblicke mit einer letzten Frage beschäftigen, bei deren Behandlung Alexander Veranlassung nimmt, einige Bestimmungen des Aristoteles zu vervollständigen oder zu berichtigen. Aristoteles zeigt bekanntlich, dafs alle Schlufsformen auf die beiden ersten Modi der ersten Figur zurückführbar sind (29 b 1—25). Was die Zurückführung der vier Syllogismen der zweiten Figur und der Formen der dritten aus allgemeinen Prämissen anbetrifft, so schliefst sich Alexander völlig an Aristoteles an (S. 113, 16—S. 115, 17). Bei den letzteren macht er mit Recht darauf aufmerksam, dafs die Art der Zurückführung, die Aristoteles im Auge hat, nicht die Umkehrung sein kann, denn dadurch würden sich der dritte und der vierte Modus der ersten Figur ergeben, sondern der apagogische Beweis durch deductio ad absurdum ist, dessen syllogistischer Teil das eine Mal im zweiten, das andere Mal im ersten Modus der ersten Figur verläuft. Von den Modi der dritten Figur mit einer partikulären Prämisse sagt Aristoteles nur, dafs sie sich zunächst auf die partikulären Formen

der ersten Figur reduzieren; diese selbst hat er bereits durch Formen der zweiten Figur auf den zweiten Modus der ersten zurückgeführt, so daſs schlieſslich auch die Formen der dritten Figur mit Prämissen verschiedener Quantität auf diesen zurückgehen (29 b 22—24).[1]) Man vergleiche die Ausführungen S. 115, 17 ff. Hier zieht Alexander nur den vierten, sechsten und dritten Modus der Aristotelischen Reihenfolge in Betracht und sagt, daſs wenigstens für den vierten und den sechsten die deductio ad absurdum in den beiden partikulären Formen der ersten Figur verlaufen müsse wegen des partikulären Charakters des Untersatzes. Nun erhalte man durch Umkehrung in jedem Falle denselben Modus der ersten Figur wie in der apagogischen Begründung, nämlich bei dem vierten Modus den dritten, bei dem sechsten den vierten; so sei Aristoteles berechtigt, sich bei diesen Modi des Beweises durch Umkehrung zu bedienen. Bei der dritten Form, aus partikulär bejahendem Obersatz und allgemein bejahendem Untersatz, liegen die Dinge nicht so einfach. Zunächst führt sie Alexander zusammen mit den zwei anderen an und sagt von den drei, sie scheinen wohl durch deductio ad absurdum keine Syllogismen aus zwei allgemeinen Prämissen zu bilden; der Gebrauch des vorsichtigen Ausdrucks *δοκοῦσιν* (Z. 17) bereitet den Leser auf die Frage vor, die Z. 23—24 aufgeworfen wird, ob nicht das allein von den Formen mit partikulärem Untersatz gelte.[2]) Die Auffassung der Aristotelesstelle 29 b 22—24, als beziehe sie sich auf die Ergebnisse des Umkehrungsverfahrens, war wohl durch die Worte nahegelegt: *οὗτοι δὲ ἀνήχθησαν εἰς ἐκείνους* (sc. *τοὺς ἐν μέρει συλλογισμοὺς τοὺς ἐν τῷ πρώτῳ*

[1]) Alexander scheint anzunehmen, daſs Aristoteles hier nur an den Beweis durch Umkehrung denkt (S. 116, 37—S. 117, 9).

[2]) Das Bedenken, woraus diese Frage erwächst, ist völlig berechtigt. In der Tat verläuft die deductio ad absurdum bei dem dritten Modus des Aristoteles im zweiten Modus der ersten Figur (vgl. S. 116, 23—25). Man sieht zugleich, daſs hier die deductio ad absurdum und das Umkehrungsverfahren nicht dieselbe Form ergeben; das zweite ergibt bekanntlich den dritten Modus der ersten Figur. Alexander weist mit Recht auf die Ähnlichkeit hin, die in der Art der Zurückführung zwischen dem dritten Modus und den beiden ersten Modi der dritten Figur besteht: hier wie dort führt die Umkehrung zu einem partikulären Modus der ersten Figur, und der apagogische Beweis verläuft in einer allgemeinen Form derselben Figur

σχήματι), Z. 22—23. Aristoteles bedient sich nämlich für die Modi 3, 4, 6 des Beweises durch Umkehrung; bei 3 und 4 freilich weist er auf die Möglichkeit hin, sie durch deductio ad absurdum und Ekthese zu beweisen, aber führt das nicht weiter aus; bei dem sechsten sogar gedenkt er keiner weiteren Begründung als der durch Umkehrung. Es bleibt aber immer noch der fünfte Modus übrig, der nur apagogisch und durch Ekthese bewiesen wird. Übrigens ist er aus einem anderen Grunde ausgeschlossen; denn die Angabe, es sei gezeigt worden, dafs diese Schlüsse sich auf partikuläre Formen der ersten Figur reduzieren, pafst nicht auf den fünften Modus, wo die deductio ad absurdum in dem ersten Modus der ersten Figur verläuft.

Die Schwierigkeiten, worauf die eben besprochene Auffassung der Stelle stöfst, sind übrigens Alexander selbst nicht entgangen. Er hebt die Unmöglichkeit hervor, die Form aus partikulär verneinendem Obersatz und allgemein bejahendem Untersatz durch Umkehrung zu beweisen (S. 117, 10—14; — vgl. S. 116, 30—35). Sollen ferner Aristoteles' Worte sich nicht nur auf die Modi 4, 6, sondern auch auf 3 beziehen, so mufs man erklären, weshalb er im letzten Fall nicht lieber den apagogischen Beweis anführt, der doch gleich einen allgemeinen Modus der ersten Figur ergibt (s. S. 49, Anm. 2). Sollte der Grund der sein, dafs der Beweis durch Umkehrung dem apagogischen überlegen ist, so hätte er ihn auch bei den zwei ersten Modi anwenden sollen; dann aber würden sie nicht mehr gleich durch die allgemeinen Formen der ersten Figur vollendet, sondern gingen zunächst auf die partikulären Modi, der erste auf den dritten, der zweite auf den vierten zurück (S. 117, 14—21). Man sieht: die Stelle, wie sie vorliegt, ergibt keine befriedigende Deutung. Man kann aber das Ganze sehr leicht in Ordnung bringen, wenn man nach der Vermutung

(S. 116, 26—29). Die folgende Zusammenstellung zeigt diese allgemeine Übereinstimmung sowie die Unterschiede im einzelnen.

Modus der dritten Figur	Zurückführung durch Umkehrung auf	Zurückführung durch deductio ad abs. auf
I	3 der 1. Figur	2 der 1. Figur
II	4 „ 1. „	1 „ 1. „
III	3 „ 1. „	2 „ 1. „

Alexanders zu den Worten: ὅταν ... ληφθῶσι die beschränkende Bestimmung hinzunimmt: ὅσοι αὐτῶν μὴ αὐτόθεν δύνανται ἐπιτελεῖσθαι δι' ἐκείνων τῶν συλλογισμῶν (d. i. durch die allgemeinen Modi der ersten Figur). Dadurch wird das offenbar Fehlende wiederhergestellt und allen vorhin erhobenen Bedenken Rechnung getragen; es wird nämlich einmal die Sonderstellung anerkannt, die der fünfte Modus dadurch einnimmt, dafs er die Anwendung des Umkehrungsverfahrens nicht zuläfst, und andrerseits kommt die Tatsache zu ihrem Rechte, dafs der dritte Modus, im Gegensatz zum vierten und sechsten, in der deductio ad absurdum die Möglichkeit einer direkten Zurückführung auf einen allgemeinen Modus der ersten Figur besitzt (S. 117, 22—25).[1])

Im Zusammenhang der vorhergehenden Erörterungen hatten wir Gelegenheit, den apagogischen Beweis durch deductio ad absurdum für den vierten und sechsten Modus zu erwähnen. Damit meinten wir denjenigen, wo zu dem kontradiktorischen Gegenteil des zu beweisenden Schlufssatzes als Obersatz die partikuläre Prämisse als Untersatz hinzugenommen wird. Alexander macht darauf aufmerksam, dafs man bei diesen Formen die deductio ad absurdum auch in anderer Weise vornehmen kann; man braucht nur, statt der partikulären Prämisse, die allgemeine, d. i. den Obersatz der zu beweisenden Form in den neuen Syllogismus hineinzunehmen. Es ist zunächst der vierte Modus zu beweisen: *A* von allem *Γ* — *B* von einigem *Γ*: *A* von einigem *B*. Wenn dieser Schlufssatz falsch ist, so ist der kontradiktorisch entgegengesetzte wahr, und man hat zu setzen: *A* von keinem *B*. Nimmt man hinzu die allgemein bejahende Prämisse: *A* von allem *Γ*, so folgert man im ersten Modus der zweiten Figur: *B* von keinem *Γ*, was der Voraussetzung widerspricht, dafs *B* einigem *Γ* zukomme. Bei dem sechsten Modus verläuft der Beweis in ähnlicher Weise. Hier ist der zu beweisende Schlufssatz partikulär

[1]) Vielleicht wird die ausführliche Wiedergabe dieser ganzen Diskussion nicht überflüssig erscheinen, wenn man bedenkt, dafs Waitz in seinem Kommentar die fragliche Aristotelesstelle mit keinem Wort erwähnt, und dafs Maier, der sich auf Alexanders Kritik beruft, ihr nur den Hinweis auf die Unanwendbarkeit der Umkehrungsmethode bei dem fünften Modus entnimmt (II, 1. H. S. 102—103).

verneinend, sein kontradiktorisches Gegenteil also allgemein bejahend: *A* von allem *B*. Verknüpft mit der allgemein verneinenden Prämisse „*A* von keinem *Γ*“ als Untersatz, ergibt er im zweiten Modus der zweiten Figur als Schlufs: *B* von keinem *Γ*; dies ist aber unmöglich, denn wir hatten als Untersatz in der ursprünglichen Verknüpfung: *B* von einigem *Γ*.

Auf diesem Wege ist die Zurückführung der beiden Modi kürzer als wenn man das Umkehrungsverfahren anwendet. Denn dieses führt, wie schon gesagt, zunächst zu den partikulären Modi der ersten Figur, von wo aus man erst durch die allgemeinen Formen der zweiten Figur zum zweiten Modus der ersten gelangt. Hier ist eine beträchtliche Vereinfachung dadurch gegeben, dafs 1 und 2 der zweiten Figur gleich durch di ἀπαγωγή entstehen (S. 115, 29—S. 116, 4).

Aber damit sind alle möglichen Arten der Zurückführung für diese beiden Modi noch nicht erschöpft. Man kann nämlich es so einrichten, dafs die deductio ad absurdum selbst die Form eines Modus der ersten Figur mit allgemeinen Prämissen annimmt. Für den vierten Modus braucht man dazu nur das kontradiktorische Gegenteil des zu beweisenden Schlufssatzes umzukehren und die deductio ad absurdum von dem so gewonnenen Satz aus zu entwickeln. Der ganze Prozefs stellt sich so dar: zu beweisende Form: *A* von allem *Γ* — *B* von einigem *Γ*: *A* von einigem *B*; kontradiktorisches Gegenteil: *A* von keinem *B*, durch Umkehrung: *B* von keinem *A*. Dazu nimmt man die Prämisse „*A* von allem *Γ*“ hinzu als Untersatz und folgert im zweiten Modus der ersten Figur: *B* von keinem *Γ*, was der Voraussetzung „*B* von einigem *Γ*“ widerspricht.

Im Falle des sechsten Modus wird nicht mehr das kontradiktorische Gegenteil des zu beweisenden Schlufssatzes umgekehrt, sondern die allgemein verneinende Prämisse des ursprünglichen Syllogismus, die auch in der deductio ad absurdum die Funktion des Obersatzes bekleidet. Zu beweisende Form: *A* von keinem *Γ* — *B* von einigem *Γ*: *A* von einigem *B* nicht. Kehren wir den Obersatz um, so ergibt sich: *Γ* von keinem *A*. Dazu nehmen wir das kontradiktorische Gegenteil des Schlufssatzes: *A* von allem *B*, und schliefsen im zweiten Modus der ersten Figur: *Γ* von keinem *B*. Diesen Satz müssen wir wiederum umkehren; es ergibt sich endlich: *B* von keinem *Γ*,

was unmöglich ist, denn wir haben gesetzt: B von einigem Γ. Freilich erhebt Alexander gleich ein Bedenken in Bezug auf die Berechtigung eines solchen Verfahrens. Wenn es zum apagogischen Beweis einer Schlufsform durch deductio ad absurdum erforderlich ist, dafs er durch das kontradiktorische Gegenteil des zu beweisenden Satzes und eine der gegebenen Prämissen geschieht, so mufs man zugeben, dafs die Argumentationsformen, die wir gleich entwickelt haben, nicht als echte Exemplare dieses Beweises gelten können. Denn in dem einen Falle ist an die Stelle des kontradiktorischen Gegenteils des zu beweisenden Schlusses der aus ihm durch Umkehrung gewonnene Satz getreten, in dem anderen wurde die eine der ursprünglichen Prämissen in den Syllogismus des apagogischen Verfahrens erst dann hineingenommen, nachdem sie umgekehrt worden war. Alexander begnügt sich, die Frage aufzuwerfen, und geht gleich zu weiteren Ausführungen über (S. 116, 4—20).

V.

Die kategorischen Schlüsse II:

Formen aus einer notwendigen und einer tatsächlichen Prämisse.

Aristoteles lehrt, dafs die Kombinationen aus einer notwendigen und einer tatsächlichen Prämisse in gewissen Fällen einen notwendigen Schlufssatz, in anderen dagegen nur einen tatsächlichen ergeben. Die Bedingungen, unter denen der Schlufssatz notwendig ist, sind folgende: in der ersten Figur mufs der Obersatz ein notwendiges Zukommen ausdrücken; in den drei ersten Modi der zweiten Figur mufs der verneinende Vordersatz der notwendige sein, der vierte Modus führt zu keinem Schlufssatz der Notwendigkeit; in der dritten Figur ergibt der erste Modus einen notwendigen Schlufssatz, wenn die eine oder die andere Prämisse ein notwendig Zukommen ausdrückt, der zweite Modus nur dann, wenn der verneinende Vordersatz der notwendige ist, der dritte und der vierte, wenn die allgemeine Prämisse die notwendige ist; bei dem sechsten

Modus (dem fünften der Alexanderschen Zählung) mufs der verneinende Satz notwendig sein; der fünfte Modus endlich (nach Alexander der sechste) läfst überhaupt keinen notwendigen Schlufssatz zu (An. pr. *α*. 9—11; vgl. Maier, II, 1. H. S. 108—124).

Dieser Auffassung blieben die unmittelbaren Schüler des Aristoteles, Theophrast, Eudem und ihr Kreis, nicht treu, sondern sie behaupteten, dafs aus gemischten Kombinationen von tätsachlichen und notwendigen Prämissen sich nur tatsächliche Sätze ableiten liefsen. Sie beriefen sich dabei auf den allgemeinen Grundsatz, dafs in allen Prämissenverbindungen der Schlufssatz in der Modalität der schwächeren Prämisse folge. Wie aus einem allgemeinen und einem partikulären Vordersatz ein partikulärer Schlufs folgt, und wie eine affirmative und eine negative Prämisse einen negativen Schlufssatz ergeben, so ist, wenn die eine Prämisse ein notwendigerweise Zukommen, die andere ein einfaches Stattfinden ausdrückt, der Schlufssatz ein blofs tatsächlicher. Sie brachten auch besondere Beweise, die Alexander uns erhalten hat. Der erste ist logischer Natur. Wenn *B* dem ganzen *Γ* zukommt, aber nicht notwendigerweise, so kann es auch von *Γ* getrennt sein, in diesem Falle wird auch *A* von ihm getrennt; dann kann nicht *A* dem *Γ* notwendigerweise zukommen. Der andere Beweis ist ein empirischer durch Beispiele. Es sei nur das eine wiedergegeben. Lebewesen kommt notwendigerweise allen Menschen zu — Mensch kommt tatsächlich allem Sichbewegenden zu; daraus folgt, dafs Lebewesen allem Sichbewegenden tatsächlich, nicht aber notwendig zukommt. Bei Maier (a. a. O., S. 126) ist der Schlufssatz schlecht formuliert; statt: „alles Sichbewegende ist thats., aber nicht notw. Mensch“, soll es natürlich heifsen: „alles . . . notw. Lebewesen“. Diese Bestimmungen, so fügt Alexander hinzu, scheinen richtig zu sein, denn, da der Mittelbegriff es ist, der den Oberbegriff in prädikative Beziehung zum Unterbegriff stellt, so ist es natürlich, dafs die Natur des Verhältnisses, in dem der Mittelbegriff zum Unterbegriff steht, für die Beziehung des Oberbegriffs zum Unterbegriff mafsgebend ist (S. 124, 8—S. 125, 2; — Maier, a. a. O., S. 125—127). Maier meint, dafs die letzte Ausführung kein beurteilender Zusatz Alexanders sei, sondern die Wiedergabe

eines Theophrastischen Gedankens, indem er auf S. 132, 28 ff. verweist. Aber es ist wenig wahrscheinlich, dafs Alexander in diesem Falle die vorsichtige Formulierung: *καὶ τοῦτο εἰκότως γίνεσθαι δοκεῖ* (S. 124, 30 – 31) gebraucht hätte; vielmehr scheint mir diese Wendung dafür zu sprechen, dafs hier der Kommentator einfach den Eindruck notiert, den diese Argumentation des Theophrast und des Eudem macht, und gleichzeitig durch die Wahl des Ausdruckes andeutet, dafs es vielleicht nur ein trügerischer Schein sein könnte. Bei ihm schliefsen so eingekleidete Bemerkungen noch keine Parteinahme ein.

Alexander widerlegt eine falsche Auslegung der Aristotelesstelle An. pr. *α* 30 a 15—16, wo gesagt wird, dafs auch dann, wenn nur die eine *πρότασις* notwendig ist, ein notwendiger Schlufssatz bisweilen zustande kommt. Es ist unsinnig, sagt er, die Bestimmung *ποτέ* so zu fassen, als hätte Aristoteles damit sagen wollen, dafs bei gewissen materiellen Bestandteilen der Schlufssatz notwendig sei. Denn mit ebenso viel Recht könnte man behaupten, die asyllogistischen Kombinationen seien bisweilen syllogistisch, da sie ja für gewisse Begriffe einen Schlufs gestatten. Nicht auf die Materie des Syllogismus bezieht sich das *ποτέ*, sondern, wie gleich aus dem folgenden: *πλὴν οὐχ᾽ ὁποτέρας ἔτυχεν, ἀλλὰ τῆς πρὸς τὸ μεῖζον ἄκρον* hervorgeht, auf die Beschaffenheit der Prämissenverknüpfung (S. 125, 3—19). Wahrscheinlich entsprang diese Deutung aus einem Bestreben der älteren Peripatetiker, bei Aristoteles selbst Anhaltspunkte für ihre Auffassung zu gewinnen.

S. 125, 30—31 (s. auch S. 127, 15—16) verweist Alexander auf eine Abhandlung, wo er die beiden entgegengesetzten Standpunkte dargestellt hatte, unter dem Titel: *Περὶ τῆς κατὰ τὰς μίξεις διαφορᾶς Ἀριστοτέλους τε καὶ τῶν ἑταίρων αὐτοῦ* (vgl. weiter unten).

Nachdem er die Begründung besprochen hat, die Aristoteles für die Kombinationen aus zwei allgemein bejahenden Prämissen gibt (S. 125, 33 — S. 126, 8), führt er einige Argumente an, welche zur Erhärtung der Aristotelischen Theorie von verschiedenen Seiten aus gebracht werden. Die Einen sagen, in den Kombinationen aus notwendigem Obersatz und tatsächlichem Untersatz im ersten Modus der ersten Figur solle der allgemein

bejahende Untersatz ein wahres Zukommen, und nicht nur ein solches ausdrücken, das auf Voraussetzung beruht. Ist die allgemeine Prämisse des Stattfindens wahr, so kann man nicht mehr Begriffe ausfindig machen, welche die aufgestellte Regel für die Natur des Schlufssatzes umstiefsen. Von diesem Gesichtspunkte aus werden die S. 124, 21—30 angeführten Beispiele entkräftet; freilich lassen sie keinen notwendigen Schlufssatz zu, aber der Grund ist eben der, dafs keiner der dort genommenen tatsächlichen Untersätze allgemein wahr ist. Was nun, so fragt Alexander, wenn der Untersatz ein partikuläres Stattfinden ausdrückt? Ist dabei der allgemeine Obersatz notwendig, so hat auch hier nach Aristoteles der Schlufssatz den Charakter der Notwendigkeit. Was will man den Gegnern antworten, wenn sie dieselben Begriffe aufstellen wie früher und zeigen, dafs ebensowenig ein notwendiger Schlufssatz sich ergibt wie im ersten Falle? Jetzt kann man nicht mehr einwenden, dafs die Untersätze, die doch blofs ein partikuläres Stattfinden enthalten, nicht wahr seien (S. 126, 9—22).

Ein zweites Argument ist folgendes. Wenn der Satz: *A* kommt allem *B* zu gleich demjenigen ist, der besagt, *A* komme all dem zu, von dem *B* allgemein ausgesagt wird, so ist die Proposition: *A* kommt notwendigerweise allem *B* zu gleich der: *A* kommt notwendigerweise all dem zu, wovon *B* allgemein prädiziert wird. Wenn der allgemeine Satz der Notwendigkeit diese Bedeutung hat, so ergibt sich ein Schlufssatz der Notwendigkeit, auch da, wo der Untersatz partikulär lautet (S. 126, 23—28; vgl. S. 166, 21—25 einen Einwand gegen diesen Gesichtspunkt).

Andere bedienen sich der deductio ad absurdum. Es sei gesetzt: *A* kommt notwendigerweise allem *B* zu — *B* kommt allem *Γ* tatsächlich zu. Ist der Schlufssatz: *A* kommt notwendigerweise allem *Γ* zu falsch, so ist das kontradiktorische Gegenteil wahr: *A* kommt möglicherweise einigem *Γ* nicht zu. Verknüpfen wir diesen Satz mit der allgemeinen Prämisse der Notwendigkeit, so haben wir im vierten Modus der zweiten Figur einen Syllogismus aus notwendigem Obersatz und möglichem Untersatz. Nun ergibt eine solche Form, wie auch Theophrast und Eudem anerkennen, einen partikulär verneinenden Schlufssatz des möglicherweise Stattfindens: *B* kommt

möglicherweise einigem Γ nicht zu, was unmöglich ist, denn wir haben bereits vorausgesetzt: B kommt tatsächlich allem Γ zu (S. 126, 29—S. 127, 2). Man sieht gleich den schwachen Punkt dieser Argumentation: das, was aus dem kontradiktorischen Gegenteil des zubeweisenden Schlufssatzes und der einen wahren Prämisse gefolgert wird, widerspricht keineswegs der anderen Prämisse; es ist nämlich keine Unmöglichkeit, wenn A allem Γ nur tatsächlich zukommt, dafs es auch einigen Γ möglicherweise nicht zukommt. Obgleich Alexander es nicht für nötig gehalten hat, die Nichtigkeit dieses Beweises hervorzuheben, so betont er doch mit Recht, dafs das beste Argument, das man für die Aristotelische Auffassung bringen kann, die deductio ad absurdum in der dritten Figur sei. Hier kommt man nämlich nicht mehr zu einem vermeintlichen, sondern zu einem wahren Widerspruch. Wir setzen wieder: A kommt notwendigerweise allem B zu — B kommt tatsächlich allem Γ zu, und behaupten, es ergebe sich aus diesen Prämissen als Schlufssatz: A kommt notwendigerweise allem Γ zu. Ist das falsch, so ist das kontradiktorische Gegenteil wahr: A kommt möglicherweise einigem Γ nicht zu. Nehmen wir hinzu den ursprünglichen Untersatz, so haben wir den fünften Modus der dritten Figur mit möglichem Obersatz und tatsächlichem Untersatz, woraus sich unmittelbar ein partikulär verneinender Schlufssatz der Möglichkeit ergibt. Wir haben also zu setzen: A kommt möglicherweise einigem B nicht zu, was der Voraussetzung widerspricht; hatten wir doch als Obersatz: A kommt notwendigerweise allem B zu (S. 127, 3—14).

Aus der Besprechung der einzelnen Kombinationen ist folgendes zu entnehmen. Aristoteles hatte an einem Beispiel gezeigt, dafs bei der Kombination aus tatsächlichem Obersatz und notwendigem Untersatz im ersten Modus der ersten Figur der Schlufssatz kein notwendiger sein könne. Dazu nahm er als Begriffe: Bewegung (A), Lebewesen (B), Mensch (Γ). Setzt man: allen Lebewesen kommt tatsächlich Bewegung zu — Lebewesen kommt notwendigerweise allen Menschen zu, so ist nach Aristoteles der Schlufssatz: allen Menschen kommt tatsächlich Bewegung zu (An. pr. α 30 a 28—32). Alexander fragt sich, weshalb Aristoteles nicht eingesehen hat, dafs man dieselben Begriffe gegen den Notwendigkeitscharakter der

Prämisse in der Kombination aus allgemein bejahendem Obersatz der Notwendigkeit und allgemein bejahendem Untersatz des tatsächlich Zukommens anwenden könne; man braucht nur zu setzen, wie wir schon gesehen haben (S. 124, 24—25): Lebewesen kommt notwendigerweise allen Menschen zu — Mensch kommt tatsächlich allem Sichbewegenden zu. Alexander hat bereits gezeigt (S. 125, 30—S. 126, 8), auf welchen Satz Aristoteles den Notwendigkeitscharakter des Schlufssatzes im ersten Modus der ersten Figur stützt; danach scheint es, als ob von allem, was unter *B* steht, *A* notwendigerweise ausgesagt werden müsse. In der Tat wird dies der Fall sein, wenn das allgemeine Zukommen im Untersatz derart ist, dafs alles, was unter *B* fällt, wirklich Teil von *B* ist und das „Einiges von *B* sein“ gleich ist dem „in dem Wesen des *B* enthalten sein“. Unter dieser Voraussetzung wird man mit Recht *A* von allem *Γ* aussagen dürfen, denn *A* kommt allem *B* notwendigerweise zu, was so viel heifst wie: es gibt keinen Teil von *B*, von dem nicht *A* notwendigerweise ausgesagt würde, und man hat bereits angenommen, dafs alles *Γ* Teil von *B* sei. Ist dies nicht der Fall, sondern kann es vorkommen, dafs einige *Γ* von *B* getrennt sind, so wird *A* ihnen nicht mehr notwendig zukommen. Die irrtümliche Meinung, als solle ohne weiteres von allem, was unter *B* steht, *A* notwendigerweise ausgesagt werden, hat ihren Grund in der Anlehnung an den Fall des allgemeinen Satzes des tatsächlichen Zukommens; da hier *A* allem zukommen soll, was unter *B* ist, wenn es anders dem ganzen *B* zukommt, so meint man, dafs in gleicher Weise *A* all dem in *B* Enthaltenen notwendigerweise zukommen mufs, wenn es selbst von allem *B* notwendigerweise ausgesagt wird; dies, fügt man hinzu, ist der Fall, wenn das dem *B* Untergeordnete einiges von *B* ist. Aber irreführend ist die Unbestimmtheit des Ausdrucks: „Einiges von *B* sein“; darüber vergifst man leicht, dafs es sich um ein „in dem Wesen sein“ handeln mufs. Man sieht: damit im Schlufssatz *A* von allem *Γ* mit Notwendigkeit prädiziert werden könne, mufs ein etwaiges Auseinanderliegen von *B* und *Γ* ausgeschlossen sein. Man kommt also zu dem Resultat: die Kombination aus notwendigem Obersatz und tatsächlichem Untersatz führt nur insofern zu einem Schlufssatz der Not-

wendigkeit, als die allgemeine Tatsächlichkeit des Untersatzes einer Notwendigkeit gleichkommt (S. 129, 23—S. 130, 15; — vgl. Maier, II, 1. H. S. 115). Auch Z. 20—24 gehören sachlich mit dem eben Dargestellten zusammen; es wird nochmal betont, es sei falsch zu sagen, dafs wenn *A* notwendigerweise allem *B* und *B* nur tatsächlich allem *Γ* zukomme, *A* auch von allem *Γ* notwendigerweise ausgesagt werde. Ferner sagt Alexander, Aristoteles zeige durch die aufgestellten Begriffe, dafs er der allgemeinen Prämisse des Stattfindens den Charakter einer Hypothese beilege (Z. 23—24). Es scheint wohl, dafs diese Ausführungen Alexanders weniger seine eigene Auffassung wiedergeben als die Argumentation der Theophrastischen Partei; man vergleiche den schon angeführten Beweis S. 124, 18—21 und S. 132, 28—34; der Satz: *ἐὰν γάρ τις οὕτως λάβῃ ‘καθ’ οὗ τὸ B, καὶ τὸ A ἐξ ἀνάγκης’ ὥσπερ ἀναγκαίας ἀμφοτέρας λαμβάνει· μὴ γὰρ οὕτως λαβόντος ψεῦδος*, den er Theophrast in den Mund legt, formuliert den Gedanken, der der ganzen Auseinandersetzung S. 130 zu Grunde liegt und wirft ein helles Licht auf die Bestimmungen Z. 13—15. Möglich ist immerhin, dafs Alexander sich dieser Kritik anschlofs, soweit sie darauf hinausging, die Unzulänglichkeit des Aristotelischen Beweises zu zeigen, ohne daraus, wie die Radikalen, die Unmöglichkeit eines notwendigen Schlufssatzes in den fraglichen Kombinationen ableiten zu wollen; haben wir doch gesehen, dafs er andere Argumente zu Gunsten der Aristotelischen Auffassung anführt, von denen er das eine auch persönlich zu befürworten scheint.

Neben dem empirischen Beweis für die Unmöglichkeit eines notwendigen Schlufssatzes in den beiden ersten Modi der ersten Figur, wenn der Obersatz der tatsächliche ist, findet sich bei Aristoteles ein anderer (An. pr. *α* 30 a 25—28). Dieser Beweis, bemerkt Alexander, sieht wie eine deductio ad absurdum aus, obgleich er in der Tat es nicht ist. Man nimmt nämlich versuchsweise an, der Schlufssatz sei ein notwendiger und leitet daraus ab in der ersten und dritten Figur, dafs *A* einigem *B* notwendigerweise zukomme. Darin sieht Aristoteles ein Absurdum: denn der allgemein bejahende Obersatz des Stattfindens schliefst nicht die Möglichkeit aus, dafs *A* keinem *B* zukomme, während dies durch den partikulär bejahenden

Satz der Notwendigkeit unmöglich gemacht wird. Für den Fall, wo der Obersatz allgemein verneinend ist, hat Aristoteles den Beweis nicht ausgeführt, da er analog dem ersten verläuft. Hier wird man das Absurdum aus der Eigenart der allgemein verneinenden Prämisse des Stattfindens herzunehmen haben, denn sie schliefst nicht aus, dafs auch *A* möglicherweise allem *B* zukomme; dies verträgt sich aber nicht mit dem Satz, der besagt, dafs *A* notwendig einigem *B* nicht zukommt. Alexander führt zwei Gründe an, weshalb dieser Beweis keine deductio ad absurdum sei: erstens ist die Hypothese nicht das kontradiktorische Gegenteil des zu beweisenden Satzes; zweitens ist in jedem der beiden Fälle der Schlufs aus der Hypothese und einer der ursprünglichen Prämissen nicht unmöglich, sondern blofs falsch; ist es doch nicht unmöglich, dafs, was dem Ganzen tatsächlich zukommt oder nicht zukommt, von einem Teil desselben notwendigerweise ausgesagt oder nicht ausgesagt wird. Aristoteles selbst bezeichnet hier den so abgeleiteten Satz als *ψεῦδος*, nicht als *ἀδύνατον*. Mit der Falschheit dieses Schlufssatzes ist zugleich die der Hypothese gegeben; aber damit ist noch keineswegs bewiesen, dafs der allgemein bejahende bezw. verneinende Satz des Stattfindens wahr sei; nur wenn zwei Sätze einander kontradiktorisch entgegengesetzt sind, folgt notwendig aus der Falschheit des einen die Wahrheit des anderen. Ein solcher Fall liegt aber hier, wie schon gezeigt, nicht vor. Man sieht: dieser Beweis besitzt nicht die Strenge und Überzeugungskraft der richtigen deductio ad absurdum, und Aristoteles selbst scheint, so meint Alexander, kein allzu grofses Vertrauen in ihn zu setzen (S. 131, 8 — S. 132, 4; — vgl. S. 128, 31 — S. 129, 7. Maier bespricht diese Ausführungen Alexanders S. 110, Anm. 1).

Auch durch die deductio ad absurdum, so fährt Alexander fort, kann man beweisen, dafs in der Kombination aus allgemein-bejahend-tatsächlichem Obersatz und allgemein-bejahend-notwendigem Untersatz der Schlufssatz kein notwendiger, sondern ein tatsächlicher ist. Zu beweisen ist: *A* kommt tatsächlich allem *Γ* zu. Ist das falsch, so ist das kontradiktorische Gegenteil: *A* kommt nicht allem *Γ* zu, d. h. *A* kommt einigem *Γ* nicht zu, wahr; andrerseits ist vorausgesetzt worden, dafs *B* allem *Γ* notwendig zukomme. Aus diesen beiden Sätzen folgert man

in der dritten Figur: *A* von einigem *B* tatsächlich nicht, was unmöglich ist, da in dem ursprünglichen Obersatz *A* von allem *B* tatsächlich ausgesagt wird. Also ist die Hypothesis falsch und ihr kontradiktorisches Gegenteil bewiesen. Man kann Alexander den Vorwurf machen, er gründe seinen Beweis auf eine gemischte Kombination der dritten Figur, dies sei aber unzulässig, da das Resultat dieser Kombination selbst noch nicht erwiesen sei. Es liegt hier unzweifelhaft ein methodischer Fehler vor. Aber es darf nicht vergessen werden, daſs derselbe Einwand Aristoteles trifft: sagt er doch, wie oben gesehen, daſs für diese Kombination der Beweis entweder in der ersten oder in der dritten Figur verlaufen kann (An. pr. *α* 30 a 25—26). Alexander zeigt ferner, daſs bei der Annahme eines notwendigen Schluſssatzes das apagogische Verfahren zu keiner Unmöglichkeit führt. In ähnlicher Weise würde man den Beweis für den Fall bringen, wo der Obersatz ein allgemein verneinender des Stattfindens und der Untersatz ein allgemein bejahender der Notwendigkeit ist. Alexander führt den Beweis nicht aus; man kann ihn aber leicht konstruieren. Zu beweisender Satz: *A* kommt keinem *Γ* tatsächlich zu; kontradiktorisches Gegenteil: *A* von einigem *Γ* (tats.). Dazu nimmt man die notwendige Prämisse und schlieſst in der dritten Figur: *A* von einigem *Γ* (tats.) — *B* von allem *Γ* (notw.): *A* von einigem *B* (notw.), was der Voraussetzung, *A* komme tatsächlich keinem *B* zu, widerspricht. Geht man dagegen von der allgemein verneinenden Aussage der Notwendigkeit als Schluſssatz aus, so ist das Ergebnis des apagogischen Verfahrens: *A* kommt einigem *B* möglicherweise zu, was sich mit dem allgemein-verneinend-tatsächlichen Obersatz verträgt (S. 132, 5—23).

Ferner bringt Alexander den Beweis durch deductio ad absurdum für die Kombination aus allgemein-bejahend-tatsächlichem Obersatz und partikulär-bejahend-notwendigem Untersatz. Als Ausgangspunkt hat man zu nehmen: *A* kommt einigem *Γ* tatsächlich zu; aus dem kontradiktorisch entgegengesetzten Satz und der Notwendigkeitsprämisse leitet man in der dritten Figur ab: *A* kommt einigem *B* nicht zu, was der tatsächlichen Prämisse widerspricht. Wenn man dagegen von dem Satz: *A* notwendigerweise von einigem *Γ* ausgeht, so

läſst sich kein Absurdum erreichen. Hier besteht, wie in dem früheren Fall, der syllogistische Teil der deductio aus einer Möglichkeits- und einer Notwendigkeitsprämisse (S. 134, 2—14). Dies führt Alexander im Anschluſs an eine Bemerkung des Aristoteles 30 b 4—5 aus. Nachdem dieser gesagt hat, aus der Kombination von allgemeinem Obersatz des Stattfindens und partikulärem Untersatz der Notwendigkeit ergebe sich kein Schluſssatz der Notwendigkeit, fügt er hinzu: „*οὐδὲν γὰρ ἀδύνατον συμπίπτει, καθάπερ οὐδ' ἐν τοῖς καθόλου συλλογισμοῖς.*“ Diese Worte sind unklar. Eine erste Deutung gibt Alexander S. 133, 20—29; danach soll der Sinn sein: wie bei den allgemeinen Formen mit tatsächlichem Ober- und notwendigem Untersatz nichts Unmögliches folgte, wenn wir den Schluſssatz als tatsächlich hinstellten und ihn mit der Notwendigkeitsprämisse kombinierten (vgl. S. 131, 23—24), so wird es auch hier sein, wenn der Schluſssatz tatsächlich genommen wird, denn es ergibt sich nicht einmal, was für eine Prämisse man auch hinzunehmen mag, eine syllogistisch brauchbare Form (vgl. S. 135, 12—14). Jetzt gibt Alexander eine andere Erklärung. Wie er gezeigt hat, ist die deductio ad absurdum undurchführbar bei den betreffenden allgemeinen Formen, wenn man von der Annahme eines notwendigen Schluſssatzes ausgeht; dasselbe ist nun der Fall bei den partikulären Formen mit notwendigem Untersatz; das zeigt er an der Kombination, die den Obersatz allgemein bejahend hat. Den Grund, weshalb Aristoteles dies nur angedeutet hat, ohne die Beweise zu entwickeln, sieht Alexander darin, daſs man dabei Syllogismen aus Möglichkeits- und Notwendigkeitsprämissen gebraucht, eine Verknüpfung, die noch nicht behandelt worden ist (S. 133, 29 bis S. 134, 8; 15—20). Ferner bemerkt er, daſs man hier nicht mehr wie bei den allgemeinen Formen durch Annahme eines Notwendigkeitsschluſssatzes ein falsches Resultat erreichen kann, denn, welche Prämisse man auch hinzunehmen mag, so ergibt sich keine syllogistische Kombination (S. 134, 32—S. 135, 6). Eine andere Erklärung der Aristotelesstelle gibt er S. 134, 21—31; danach würde sie sich auf den Beweis durch Beispiele beziehen. Auch hier kann man durch Aufstellung von Begriffen zeigen, daſs die Annahme, der Schluſssatz sei nur tatsächlich, auf keine Unmöglichkeit stöſst. (Über die fragliche Stelle

handelt ausführlich Maier, II, 1. H. S. 112, Anm. 1 und S. 111 bis 112.)

Aus einem allgemein-bejahend-notwendigen Obersatz und einem allgemein-verneinend-tatsächlichen Untersatz in der zweiten Figur ergibt sich nur ein tatsächlicher Schlufssatz. Dafür bringt Alexander neben den Beweisen des Aristoteles auch den apagogischen durch deductio ad absurdum (S. 139, 12—21). Hier hatte Aristoteles durch Ekthese von Begriffen gezeigt, dafs der Schlufs nicht schlechthin, sondern nur *τούτων ὄντων* notwendig ist. Nimmt man nämlich als Begriffe: Lebewesen (*A*), Mensch (*B*), Weifs (*Γ*), so ist es möglich, dafs das Lebewesensein keinem Weifsen zukommt. Dann wird auch das Menschsein keinem Weifsen zukommen, aber doch nicht notwendig, sondern nur so lange der Satz besteht, dafs kein Weifses Lebewesen ist (30 b 31—40). Die Worte *τούτων ὄντων ἀναγκαῖον* sind schwierig; Maier meint, sie seien noch von keinem Erklärer richtig ausgelegt worden; für ihn können sie nichts anderes bedeuten als die syllogistische Notwendigkeit (a. a. O., S. 118, Anm. 1). In der Tat besitzen die Ausführungen Alexanders über diese Stelle nicht alle wünschenswerte Klarheit. Durch die Worte: *ὥστε τούτων μὲν ὄντων . . . οὐκ ἀναγκαῖον* (30 b 38—40) scheint ihm gesichert, dafs Aristoteles in den Kombinationen, wo er einen Schlufssatz der Notwendigkeit statuiert, die Notwendigkeit schlechthin im Auge hat und nicht, wie einige Exegeten meinen, eine Notwendigkeit mit einschränkendem Zusatz (*μετὰ διορισμοῦ*). Diese nehmen die Verknüpfung aus allgemein bejahendem Obersatz der Notwendigkeit und allgemein bejahendem Untersatz des Stattfindens in der ersten Figur und zeigen, dafs der Schlufssatz nur bedingt notwendig ist, wenn man etwa als Begriffe Mensch, Lebewesen, Sichbewegend oder Spazierend wählt (vgl. S. 124, 21 ff.): nur solange werde das Lebewesen von allem Sichbewegenden oder Spazierenden notwendig ausgesagt, als der Mittelbegriff, Mensch, diesem zukomme. Wenn der Untersatz der notwendige ist, so mufs der einschränkende Zusatz eine andere Form annehmen. Setzt man nämlich: Sichbewegen von allem Lebewesen (tats.) — Lebewesen von allem Menschen (notw.), so ist der Schlufssatz so zu formulieren: Sichbewegen kommt notwendig allen Menschen zu, so lange

das Sichbewegen von allen Lebewesen ausgesagt wird (S. 140, 14—28). Bis jetzt ist alles klar, aber die folgenden Zeilen (S. 140, 29—34) bieten Schwierigkeiten. Maier nimmt an, Alexander bekämpfe hier die Exegeten, die das *τούτων ὄντων ἀναγκαῖον* mit ihrem *ἀναγκαῖον μετὰ διορισμοῦ* assimilierten (II, 1. H. S. 128; — S. 118, Anm. 1). Diese Erklärung ist aber mit dem von Alexander Gesagten unvereinbar. Es soll nach Maier die Bestimmung der Notwendigkeit *μετὰ διορισμοῦ* auf den Fall, den Aristoteles 30 b 31 ff. anführt, nicht anwendbar sein, sondern *τούτων ὄντων* eine andere Art des Notwendigen bezeichnen. Abgesehen davon, daſs Alexander von einer solchen nichts sagt, beweisen die Worte *κἀκείνῳ ἂν προσετίθει τὸ μὴ ἁπλῶς αὐτὸ ἀναγκαῖον γίνεσθαι ἀλλὰ τὸ μετὰ διορισμοῦ, ὡς καὶ ἐπὶ τούτου* (S. 140, 33—34) gerade das Gegenteil: bezieht sich doch hier unzweifelhaft *τούτου* auf die fragliche Kombination in der zweiten Figur, *ἐκείνῳ* auf die Fälle, die die Exegeten für ihre Auffassung von der Notwendigkeit des Schluſssatzes in allen gemischten Kombinationen aus notwendiger und tatsächlicher Prämisse geltend machen. Auch aus S. 141, 1—2 geht hervor, daſs die Aristotelische Bestimmung *τούτων ὄντων* nach Alexander dem Notwendigen *μετὰ διορισμοῦ* der Exegeten gleich ist. Dafür sprechen ferner die Worte: *δείξας τοιοῦτον μὲν καὶ οὕτως ἀναγκαῖον συμπέρασμα γινόμενον ἐν δευτέρῳ σχήματι,* < *εἰ* add. Wallies > *ἡ καταφατική, εἴτε ἡ* < *μείζων εἴτε ἡ* add. Wallies > *ἐλάττων, ἐστὶν ἀναγκαία* (S. 140, 30—31). Die richtige Auffassung der ganzen Stelle scheint mir gleich durch die Erwägung gegeben zu werden, daſs es hier Alexander daran liegt, die falsche Meinung zu widerlegen, daſs Aristoteles auch in den angeführten Fällen, wo er den Schluſssatz als notwendig bezeichnet, diese Notwendigkeit auf ein Notwendigsein *μετὰ διορισμοῦ* beschränkt habe. Nun argumentiert er so: daſs Aristoteles in diesen Kombinationen dem Schluſssatz einen solchen Charakter nicht hat zuschreiben wollen, beweist folgender Umstand: er zeigt eben, daſs man in der zweiten Figur einen derartigen Schluſssatz gewinnt, wenn man die bejahende Prämisse allgemein nimmt; aber er betont, daſs hier der Schluſssatz keine Notwendigkeit schlechthin besitzt; man wird wohl daraus schlieſsen, so können wir den Gedanken Alexanders zu Ende

führen, daſs, wo er diese Bestimmung nicht hinzufügt, sondern nur von Notwendigkeit spricht, dies seinen Grund darin hat, daſs er das Notwendige in dem gewöhnlichen Sinne des schlechthin Notwendigen nimmt und so keinen Anlaſs hat, es zu präzisieren. Dies drückt übrigens Alexander selbst gleich darauf, nur in etwas anderer Form, aus: hätte Aristoteles, so sagt er, in den Fällen, wo die Exegeten eine Notwendigkeit *μετὰ διορισμοῦ* finden wollen, wirklich dem Schluſssatz dieselbe Art der Notwendigkeit beigelegt, die er für gewisse Fälle der zweiten Figur statuiert, so hätte er auch dort, wie hier, die Bestimmung hinzufügen müssen, es handle sich nicht um eine Notwendigkeit schlechthin, sondern um eine solche mit einschränkendem Zusatz.

VI.

Die kategorischen Schlüsse III:

Möglichkeitssyllogismen.

Der Behandlung der Kombinationen, in denen entweder beide Prämissen oder die eine ein möglicherweise Stattfinden ausdrücken, schickt Aristoteles eine Bestimmung der Möglichkeit voraus, die für diese Schlüsse in Betracht kommt. Dies war durch den Umstand geboten, daſs das Möglichsein in verschiedenen Bedeutungen genommen wird. Möglich wird hier definiert als dasjenige, das nicht notwendig ist, aus dem aber, wenn es als seiend gesetzt wird, nichts Unmögliches folgt (An. pr. *α* 32 a 18—20; — Alexander in An. S. 156, 11 bis S. 157, 10). Dieses Mögliche zerfällt wiederum in zwei Arten: die Möglichkeit des Meistenteilsgeschehens und das unbestimmt Mögliche, das ebenso gut so oder nicht so sein kann, m. a. W. das Zufällige. Wegen dieser Unbestimmtheit ist dieser zweiten Art eine strenge Beweisführung fremd; mit ihr befaſst sich keine Wissenschaft. Es können wohl derartige Möglichkeitssätze syllogistisch erwiesen werden, aber man tut es gewöhnlich nicht, und zwar, wie Alexander mit Recht hervorhebt, weil

sie völlig nutzlos sind (32 b 4—13, 18—22; — Alex. S. 164, 17—27; Z. 31 bis S. 165, 15).

An die eben angeführte Definition des Möglichen knüpft Alexander folgende Frage an: Ist das Mögliche so, wie Aristoteles es hier charakterisiert, weder seiend noch notwendig, wie können die bejahenden und verneinenden Möglichkeitssätze mit einander vertauscht werden unter Beibehaltung des so definierten Möglichkeitscharakters? (vgl. An. pr. α 32 a 29 ff.). Die Schwierigkeit ist nämlich die: Wenn die Möglichkeit, zu sein, soviel bedeutet, wie „noch nicht das sein, wovon die Seinsmöglichkeit ausgesagt wird“ (vgl. S. 156, 15—29), also ein Nichtsein bedeutet, und wenn dagegen das, was die Möglichkeit hat, nicht zu sein, damit noch keineswegs ein Nichtseiendes darstellt, also ein Seiendes ist, so können der bejahende Möglichkeitssatz, der von einem Nichtseienden wahr ist, und der verneinende, der von einem Seienden wahr ist, nicht zusammen bestehen; oder es sollte sein, daſs man in der Verneinung das Mögliche nicht gemäſs der Definition genommen hätte. Vielleicht, so fährt Alexander fort, hat Aristoteles selbst diesem Bedenken vorbeugen wollen, indem er in die Definition des Möglichen einfach die Bestimmung des Nichtnotwendigseins aufnimmt, ohne hinzuzufügen, daſs dieses Nichtnotwendige absolut nichtseiend sei. Nicht das Nichtsein ist das Merkmal dieses Möglichen, sondern daſs aus ihm, wenn es, obgleich nicht seiend, als seiend gesetzt wird, sich keine Unmöglichkeit ergibt (vgl. S. 157, 2—3: *ἴδιον δὲ τοῦ ἐνδεχομένου τὸ τὸ μὴ ὂν ὑποτίθεσθαι εἶναι*; — Z. 5—7: *διὸ ἴδιον τοῦ ἐνδεχομένου τὸ μὴ ὑπάρχον αὐτὸ ὡς ὑπάρχον ὑποτεθὲν μηδὲν ἀδύνατον ἔχειν ἑπόμενον*; — Z. 8—10). Daſs Aristoteles das Mögliche so faſst, geht daraus hervor, daſs er sagt: *τὸ γὰρ ἀναγκαῖον ὁμωνύμως ἐνδέχεσθαι λέγομεν* (32 a 20—21) und nicht hinzufügt *καὶ τὸ ὑπάρχον*. Nach all dem ist damit, daſs von einem und demselben Gegenstand das möglicherweise Sein und das möglicherweise Nichtsein wahr sind, noch keineswegs gesagt, daſs dann, wenn das erste wahr ist, das zweite es auch ist, denn, wie schon gezeigt, ist die Aussage des Möglichseins wahr beim Nichtseienden. Nun kommt dem Gegenstand die Möglichkeit, nicht zu sein, nicht dann zu, wenn er nicht ist, sondern wenn er ist; denn was die Möglichkeit hat, zu sein, wenn es nicht ist,

hat die Möglichkeit, nicht zu sein, wenn es ist. Also sind beide Aussagen nicht gleichzeitig, sondern abwechselnd wahr. Man kann auch das ἐνδέχεσθαι auf das noch nicht Seiende beziehen; dann würde es für ἐνδέχεσθαι γενέσθαι stehen. Was noch nicht ist und die Möglichkeit hat, zu werden, hat auch die Möglichkeit, nicht zu werden. Hier ist die Koexistenz der beiden Möglichkeiten ganz unbedenklich, da beide sich auf das noch nicht Seiende beziehen (S. 161, 3—26).

Alexander bemerkt, daſs die Aristotelische Auffassung von dem Möglichen die Mitte hält zwischen der des Diodorus und der Philos. Nach dem ersten ist das möglich, was ist oder sein wird. Alexander erwähnt den sogenannten *Κυριεύων*, einen Lehrsatz, den Diodorus zur Begründung dieser Auffassung aufgestellt hatte (vgl. Zeller, Über den κυριεύων des Megarikers Diodor, in den Sitzungsberichten der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1882, S. 151—159; — Prantl, S. 39 bis 40). Nach Philo bedeutet das Mögliche die bloſse Eigenschaft des Gegenstandes, auch dann, wenn er durch etwas Äuſseres verhindert wird, zu sein (vgl. Prantl, S. 464 u. Anm. 163, wo er neben der Stelle aus Alexander noch eine Angabe des Philoponus wiedergibt). Nach Aristoteles ist möglich, was die Möglichkeit hat, zu sein und nicht gehindert ist, auch wenn es nicht wird. Alexander nimmt dasselbe Beispiel, wie Philo, und zeigt, daſs man hier von Möglichkeit nicht sprechen kann (S. 183, 34 bis S. 184, 18).

Aristoteles lehrt, daſs die Form der ersten Figur mit allgemein verneinenden Prämissen der Möglichkeit einen Schluſs ergibt, wenn man beide Prämissen der Möglichkeit nach umkehrt; dann bekommt man die syllogistisch vollkommene Kombination aus allgemein bejahenden Möglichkeitsprämissen (33 a 12 bis 17). Man kann, bemerkt Alexander, auch die Umkehrung nur an dem Untersatz vornehmen; dann ergibt sich der zweite Modus der ersten Figur mit beiden Prämissen des möglicherweise Stattfindens, eine Form, die Aristoteles bereits als vollkommen bezeichnet hat (33 a 1—5). Aristoteles hat diese zweite Möglichkeit der Zurückführung übersehen (S. 168, 28—30).

Kombinationen aus einer tatsächlichen und einer möglichen Prämisse in der ersten Figur ergeben nach Aristoteles, wenn der Obersatz der mögliche ist, vollkommene Syllogismen, wenn

die Möglichkeit in dem Untersatz enthalten ist, nur unvollkommene, und zwar führen unter den letzteren Formen die verneinenden nur zu einem Schlufssatz des Nichtnotwendigzukommens (33 b 25—33). Wie bei den gemischten Kombinationen aus tatsächlicher und notwendiger Prämisse, so weichen auch hier Theophrast und Eudem vom Meister ab. Ihrem allgemeinen Prinzip gemäfs, dafs die Modalität des Schlufssatzes durch die der schwächeren Prämisse bedingt sei, behaupten sie, dafs aus diesen gemischten Formen nur ein möglicherweise Zukommen ableitbar sei, welche Prämisse auch die mögliche sein mag. Die Meinungsverschiedenheit bezieht sich nur auf die Fälle, wo nach Aristoteles nicht das Mögliche, wie es definiert ist, sondern blofs die Verneinung der Notwendigkeit erreicht wird, während Theophrast und Eudem auch derartige Sätze als Möglichkeitsaussagen betrachten und daher mit Recht auch in diesen Formen einen Schlufssatz der Möglichkeit statuieren (S. 173, 32 bis S. 174, 3; 17—19; — vgl. S. 199, 7—8). Ein richtiger Gedanke mag in der jedenfalls zu weit gefafsten und leicht mifsverständlichen Behauptung Prantls (S. 373) stecken, dafs „hier [für die Theophrastisch-Eudemische Betrachtung nämlich] die von Aristoteles gemachten Unterschiede zwischen unbedingt syllogistischen und bedingt syllogistischen Schlufsweisen wegfallen“. Aber der Satz: *οὐ γίνονται δὲ τέλειοι, ἐν οἷς ἡ ἐλάττων ἐστὶν ἐνδεχομένη*, den er in die Anmerkung 52 zusammen mit den Angaben über Theophrast aufnimmt, hat gar nichts mit diesen zu tun, sondern bezieht sich auf die Aristotelische Bestimmung der unvollkommenen Formen, und leitet eine Begründung derselben ein (gleich darauf: *ὅτι οὐχ οἷόν τέ* . . . usw. S. 174, 19 ff.). Prantls Interpunktion: . . . *γίνεσθαι συμπλοκαῖς· οὐ γίνονται* ist daher schlecht; mit Recht setzt Wallies einen Punkt.

In der Kombination aus allgemein verneinend tatsächlichem Obersatz und allgemein bejahend möglichem Untersatz wird nach Aristoteles nicht auf das definierte Mögliche geschlossen, sondern es ergibt sich nur die allgemeine Verneinung der Notwendigkeit. Dies beweist er apagogisch durch deductio ad absurdum. Wenn *A* keinem *B* tatsächlich zukommt und *B* möglicherweise allem *Γ*, so mufs der Schlufssatz sein: möglicherweise kommt *A* keinem *Γ* zu. Ist dies falsch, so haben wir

das kontradiktorische Gegenteil zu setzen, nämlich: A kommt notwendigerweise einigem Γ zu. So bei Aristoteles. In Alexanders Darstellung wird zuerst die Verneinung des zu beweisenden Schlufssatzes gesetzt: es ist nicht wahr, dafs A möglicherweise keinem Γ zukommt, und an die Stelle dieses Satzes der gleichwertige: A kommt notwendigerweise einigem Γ zu, genommen. Nehmen wir dazu die allgemeine Bejahung, B komme tatsächlich allem Γ zu, die wir anstatt der allgemein bejahenden Möglichkeitsprämisse aufstellen, so schliefsen wir in der dritten Figur: A kommt tatsächlich einigem B zu. Dies widerspricht aber der Voraussetzung, dafs A keinem B zukomme. Die Unmöglichkeit kann nicht von der Vertauschung der allgemein bejahenden Möglichkeitsprämisse mit der allgemein bejahenden des Stattfindens kommen, denn damit haben wir nur etwas Falsches, aber nicht Unmögliches angenommen. Also ist die Hypothese unmöglich, und der ihr kontradiktorisch entgegengesetzte Satz erwiesen. Nun war die Hypothese: A kommt notwendigerweise einigem Γ zu, ihr kontradiktorisches Gegenteil ist also: keinem Γ kommt A notwendig zu. In diesem Satz haben wir aber nicht das Mögliche, wie es Aristoteles definiert hat. (An. pr. α 34 b 19—31; — Alexander S. 193, 23 bis S. 194, 6).[1])

Hat nun Aristoteles, so fragt Alexander, Recht, wenn er sagt, in diesen Kombinationen enthalte der Schlufssatz nicht das Mögliche, wie er es definiert hat? War doch die Hypothese, die sich durch die deductio ad absurdum als unmöglich erwies, das kontradiktorische Gegenteil des allgemein verneinenden Möglichkeitssatzes; dieser war es also, dessen Wahrheit erschlossen wurde. Wie soll in ihm die Möglichkeit der Definition nicht entsprechen? Sollten wir etwa einen Fehler begangen haben, indem wir die Hypothese in den partikulär bejahenden Notwendigkeitssatz umformten, sodafs die ganze Beweisführung falsch wäre? Es mufs zuerst untersucht werden,

---

[1]) In der Darstellung Maiers sind folgende Fehler zu korrigieren. S. 164, zweite Zeile von unten, schreibt er: sondern aus der Hypothesis „einiges B ist notwendig A"; selbstverständlich ist zu lesen: „einiges C ist notwendig A". S. 165, Z. 2 mufs gleichfalls statt: „kein B ist möglicherweise A" gesetzt werden: „kein C ist möglicherw. A", und Z. 5 ist B durch C zu ersetzen.

wie der Satz: A notwendigerweise von einigem Γ das kontradiktorische Gegenteil desjenigen darstellen kann, der besagt: *οὐδενὶ ἐξ ἀνάγκης.* Dieser kann in zwei Bedeutungen genommen werden: entweder als notwendige Aufhebung der gegebenen prädikativen Beziehung oder als Aufhebung der Notwendigkeit. Einmal besagt er das notwendigerweise Nichtzukommen, das andere Mal verneint er die Notwendigkeit des Zukommens. In der ersten Funktion ist er keine Verneinung, sondern eine Bejahung notwendiger Natur und kann nicht dem partikulär bejahenden Notwendigkeitssatz kontradiktorisch entgegengesetzt sein. In der anderen Bedeutung ist er kontradiktorisch entgegengesetzt demjenigen, der etwas von etwas partikulär notwendig aussagt. Wie soll er aber nicht eine Möglichkeitsaussage darstellen? Hebt er doch die Notwendigkeit auf. Der Grund ist wohl darin zu suchen, dafs der Satz, der besagt: *οὐδενὶ ἐξ ἀνάγκης* im Sinne der Aufhebung der notwendigen Bejahung ebenso wahr ist, wenn das Prädikat dem ganzen Subjekt zukommt, wie wenn es einigem notwendigerweise nicht zukommt. Dagegen kann der allgemein verneinende Möglichkeitssatz, der das Mögliche der Definition enthält, nicht wahr sein, wo der partikulär verneinende Notwendigkeitssatz wahr ist, denn er ist mit der allgemein bejahenden Möglichkeitsaussage vertauschbar. Der allgemeine Möglichkeitssatz hebt alle Notwendigkeitsurteile auf (vgl. S. 194, 33—34). Damit ist gezeigt, dafs der Satz, der besagt: *οὐδενὶ ἐξ ἀνάγκης* in keinem Fall als ein Möglichkeitssatz gelten kann. Alexander wendet sich jetzt zu der Operation, wodurch der partikuläre Notwendigkeitssatz an die Stelle der Verneinung des allgemeinen Möglichkeitssatzes getreten ist. Er zeigt, dafs beide Aussagen zusammen wahr, aber nicht absolut äquipollent sind. Die zweite nämlich ist wahr ebenso von dem partikulär bejahenden wie von dem partikulär verneinenden Notwendigkeitssatz. Von diesen beiden Möglichkeiten hat Aristoteles nur die erste benutzt, weil er mit der partikulären Verneinung die deductio ad absurdum nicht hätte durchführen können. Es hätte sich nämlich in der dritten Figur als Schlufssatz ergeben: A kommt einigem B nicht zu, was nicht unmöglich ist. Dann hat aber Aristoteles völlig Recht, wenn er als Ergebnis des Beweises durch deductio ad absurdum nicht den allgemein

verneinenden Möglichkeitssatz, aus dem der Obersatz der deductio gewonnen worden ist, sondern das kontradiktorische Gegenteil des letzteren nimmt. Nun ist dem partikulär bejahenden Notwendigkeitssatz eigentlich derjenige kontradiktorisch entgegengesetzt, der die Notwendigkeit allgemein verneint (*οὐδενὶ ἐξ ἀνάγκης = οὐκ ἐξ ἀνάγκης τινί*). Wie bereits gezeigt, ist dieser kein Möglichkeitssatz im Sinne der Definition. Also besteht die Behauptung Aristoteles' zurecht (S. 196, 12 bis S. 198, 4). Man vergleiche über diese Frage Maier (S. 165—168 u. Anm. 1 zu S. 165); er bespricht auch die Erklärung Alexanders, schliefst sich aber ihm nicht an.

Alexander zeigt, dafs dieses Verfahren nicht auf die Kombination aus allgemein verneinend tatsächlichem Obersatz und allgemein bejahend möglichem Untersatz beschränkt sein dürfte, sondern dafs man wohl in ähnlicher Weise beweisen kann, dafs auch in der Form aus allgemein bejahend tatsächlichem Obersatz und allgemein bejahend möglichem Untersatz kein eigentlicher Möglichkeitssatz erschlossen wird, sondern die Verneinung der partikulär verneinenden Notwendigkeitsaussage (S. 198, 5 bis S. 199, 15). Darin ist Alexander, wie Maier richtig bemerkt (S. 167, in der Anmerkung), völlig konsequent.

Wir gehen jetzt zu den Syllogismen aus einer Möglichkeits- und einer Notwendigkeitsprämisse in der ersten Figur über. Nach Aristoteles ergeben die Formen aus bejahenden Prämissen, sowohl die allgemeinen wie die partikulären, einen Schlufssatz der Möglichkeit, die allgemeinen und die partikulären Formen aus Prämissen verschiedener Qualität ebenfalls einen möglichen Satz, wenn die notwendige Prämisse die bejahende ist, während sie sowohl den Schlufs auf das tatsächliche wie auf das möglicherweise Nichtzukommen gestatten, wenn der notwendige Satz verneinend ist (35 b 23—32). Nach Alexander soll man durch deductio ad absurdum in der dritten Figur beweisen können, dafs in der Kombination aus allgemein bejahend oder verneinend notwendigem Obersatz und möglichem Untersatz der Schlufssatz ebenso gut möglich wie notwendig und tatsächlich ist, und zwar bejahend, wenn die notwendige Prämisse bejahend ist, verneinend, wenn sie verneinend lautet. Dies ist schwerlich vereinbar mit der allgemeinen Regel des Aristoteles, sowie mit seiner Behauptung, dafs in keiner von

den gemischten Formen dieser Art ein Notwendigkeitssatz sich syllogistisch ableiten lasse (35 b 34—35). Alexander führt diesen Gedanken nicht weiter aus, sondern verweist auf seine Schrift *Περὶ μίξεων*, wo er diese Frage eingehend behandelt hatte (S. 207, 28—36).[1]

Ist der Obersatz ein allgemein verneinender der Notwendigkeit und der Untersatz allgemein bejahend möglich, so ist der Schlufs nach Aristoteles eine allgemeine Verneinung und zwar kann er ebenso einen tatsächlichen wie einen möglichen Charakter haben. Er zeigt durch deductio ad absurdum in der ersten Figur die Unmöglichkeit der Hypothese: *A* kommt einigem oder allem *Γ* zu, welche das kontradiktorische Gegenteil der tatsächlichen allgemeinen Verneinung: *A* kommt keinem *Γ* zu, darstellt (36 a 7—17). Mit Recht bemerkt Alexander, dafs die Beweiskraft dieser Argumentation an der Annahme hängt, dafs aus einem notwendigen Obersatz und einem tatsächlichen Untersatz in der ersten Figur ein Schlufssatz der Notwendigkeit folgt (vgl. An. 30 a 15—17). Wenn man das nicht zugibt, so kann man kein Absurdum erreichen (S. 209, 4—9). Wir erkennen in dieser Bemerkung die Nachwirkung der Theophrastisch-Eudemischen Theorie (vgl. S. 124, 8 ff.). Dasselbe bemerkt Alexander ferner anläfslich der Form aus allgemein verneinendem Obersatz der Notwendigkeit und partikulär bejahendem Untersatz der Möglichkeit, bei welcher der Beweis von Aristoteles (36 a 34—39) in gleicher Weise geführt wird (S. 212, 20—22). Man kann aber, fügt er gleich hinzu, die deductio ad absurdum so gestalten, dafs dieser Einwand nicht erhoben werden kann; es ergibt sich eine Form in der zweiten Figur aus zwei notwendigen Prämissen, aus denen unumstritten ein Notwendigkeitssatz folgt (S. 212, 22—28).

Der Schlufs aus allgemein verneinendem möglichem Obersatz und allgemein bejahendem notwendigem Untersatz ist nach An. pr. *α* 36 a 17—25 ein vollkommener und gestattet nicht die deductio ad absurdum. Setzt man nämlich, sagt Aristoteles, dafs *A* einigem *Γ* zukommt, und nimmt man hinzu

---

[1]) Vgl. S. 213, 11—27, wo der Beweis für die Formen: e (notw.), a (mögl.), und e (notw.), i (mögl.) gebracht wird. Z. 11 und 26—27 verweisen auf die jetzige Bemerkung. Auch die Ausführungen S. 249, 16—25; 32 bis S. 250, 2 gehören hierher.

die verneinende Möglichkeitsprämisse, so kann man kein Absurdum folgern und zwar, wie Alexander bemerkt, weil die so gewonnene Kombination der zweiten Figur nicht einmal syllogistisch ist (S. 210, 14—21). Ein allgemein verneinender Schlufssatz des Stattfindens läfst sich also hier mit Hilfe des apagogischen Verfahrens nicht gewinnen. Man kann doch, so fährt Alexander fort, durch deductio ad absurdum beweisen, dafs der Schlufssatz ein möglicherweise Nichtzukommen aussagt. Ist es nicht der Fall, so ist das kontradiktorische Gegenteil wahr, nämlich: es ist nicht wahr, dafs *A* keinem *Γ* möglicherweise zukommt; nun kann man gleich an die Stelle dieses Satzes den partikulär bejahenden der Notwendigkeit setzen: *A* kommt notwendigerweise einigem *Γ* zu. Nimmt man hinzu den ursprünglichen Untersatz: *B* kommt notwendigerweise allem *Γ* zu, so schliefst man in der dritten Figur: *A* kommt notwendig einigem *B* zu; dies ist aber unmöglich, denn die Voraussetzung lautet: *A* möglicherweise von keinem *B*. Hier enthält der Schlufssatz die Möglichkeit, wie sie definiert worden ist, und nicht nur, wie in der oben besprochenen Form aus allgemein verneinendem tatsächlichem Ober- und allgemein bejahendem möglichem Untersatz (s. S. 68—71), die allgemeine Verneinung der Notwendigkeit. Dort kamen wir, wenn wir von dem partikulär verneinenden Notwendigkeitssatz als Hypothese ausgingen, zu keinem Absurdum, und das war der Grund, weshalb durch die deductio nicht der allgemein verneinende Möglichkeitssatz, sondern nur das eigentliche kontradiktorische Gegenteil von *τινὶ ἐξ ἀνάγκης*, nämlich *μηδενὶ ἐξ ἀνάγκης* bewiesen wurde. Jetzt dagegen läfst sich die deductio ad absurdum durchführen, gleichviel ob wir an die Stelle der Verneinung des zubeweisenden Schlufssatzes das *τινὶ ἐξ ἀνάγκης* oder das *ἐξ ἀνάγκης τινὶ μή* setzen; mit diesen beiden Sätzen mufs aber auch die fragliche Verneinung fallen, da sie die einzigen sind, die mit ihr gleiche Geltung haben; somit ist ihr eigentlich kontradiktorisches Gegenteil, nämlich der allgemein verneinende Möglichkeitssatz, bewiesen (S. 211, 2—17).

Wenn der Obersatz allgemein bejahend notwendig und der Untersatz partikulär bejahend möglich ist, so ergibt sich nach Aristoteles ein partikulär bejahender Schlufssatz, der nicht ein Stattfinden, sondern ein möglicherweise Zukommen

enthält. Dies würde die deductio ad absurdum gleich zeigen (36 a 40—b 2). Nun kann man auch, bemerkt Alexander, von einer partikulär bejahenden tatsächlichen Aussage aus als zu-beweisendem Schlufssatz die deductio ad absurdum erfolgreich durchführen. Man setzt: *A* von einigem *Γ* tatsächlich. Ist dieser Satz falsch, so ist der ihm kontradiktorisch entgegengesetzte wahr: *A* von keinem *Γ* (tatsächlich); verknüpft mit der partikulär bejahenden Möglichkeitsprämisse: *B* von einigem *Γ*, ergibt er den Schlufs: *A* kommt tatsächlich oder möglicherweise einigem *B* nicht zu, was unmöglich ist, da *A* nach der Voraussetzung allem *B* notwendig zukommt. Also ist die Hypothese falsch und ihr kontradiktorisches Gegenteil, der partikulär bejahende Satz des Stattfindens, bewiesen. Dies widerspricht der Behauptung des Aristoteles, dafs diese Form nur einen möglichen Schlufs gestatte (S. 214, 12—18).

Für die Theorie der Möglichkeitssyllogismen in der zweiten Figur ist es von grofser Wichtigkeit, welche Stellung man in der Frage nach der Umkehrbarkeit des allgemein verneinenden Möglichkeitssatzes einnimmt. Daher schickt Aristoteles eine Besprechung dieser Frage der Betrachtung der einzelnen Formen voraus (36 b 35 bis 37 a 31). [S. die ausführliche Darstellung der beiden Auffassungen und die Kritik der Theophrastischen Argumentation im zweiten Kapitel.] Bekanntlich leugnet Aristoteles, dafs dieser Satz umkehrbar ist, dagegen vertritt Theophrast seine Umkehrbarkeit. Das mufste ihn dazu führen, eine Anzahl von Schlufsformen als syllogistisch tauglich anzuerkennen, die Aristoteles vom Standpunkte der Nichtumkehrbarkeit aus verworfen hatte (vgl. Maier II, 1. H., S. 211—212).

Die Kombinationen aus zwei Möglichkeitsprämissen sind durchweg asyllogistisch (36 b 26—29). Diese Regel illustriert Aristoteles an der Form mit allgemein verneinendem Ober- und allgemein bejahendem Untersatz. Durch Umkehrung kann man sie nicht beweisen, da bereits gezeigt worden ist, dafs der allgemein verneinende Möglichkeitssatz nicht umkehrbar ist; aber auch die deductio ad absurdum ist hier nicht durchführbar (37 a 32—37). Auffallend ist hier, dafs Aristoteles als Hypothesis den Satz: *B* kommt möglicherweise allem *Γ* zu, nimmt, der doch dem Satz: *B* kommt möglicherweise keinem *Γ* zu, nicht entgegengesetzt, sondern sogar mit ihm gleich-

wertig ist. Alexander vermutet, die Worte: *τεθέντος γὰρ τοῦ Β παντὶ τῷ Γ ἐνδέχεσθαι ὑπάρχειν* ständen für: *τεθέντος γὰρ καὶ ὑποτεθέντος τοῦ Β παντὶ τῷ Γ ἐξ ἀνάγκης ὑπάρχειν*. Freilich sei dieser Satz selbst nicht das eigentlich kontradiktorische Gegenteil der allgemein verneinenden Möglichkeitsaussage, denn ihr stehe der partikulär bejahende Notwendigkeitssatz gegenüber. Aristoteles scheint demnach die allgemeine Bejahung in der Absicht genommen zu haben, das Argument noch stärker zu gestalten. Wenn nämlich daraus, dafs *Β ἐξ ἀνάγκης παντὶ τῷ Γ* gesetzt wird, kein Absurdum folgt, so wird a fortiori sich keins ergeben, wenn man von dem partikulär bejahenden Notwendigkeitssatz ausgeht (S. 227, 27 bis S. 228, 3). Maier (II, 1. H. S. 178—179 und Anm. 1 zu S. 179) erklärt anders, indem er eine Textverderbnis annimmt und schreibt: *τεθέντος γὰρ τοῦ Β < μὴ > παντὶ τῷ Γ ἐνδέχεσθαι < μὴ > ὑπάρχειν οὐδὲν συμβαίνει ψεῦδος*. Seine Erklärung für das Wegfallen der beiden *μή* ist sehr bestrickend; man wird also wohl diese einfache Emendation, die die Stelle gleich in Ordnung bringt, dem etwas spitzfindigen Erklärungsversuch Alexanders vorziehen dürfen. Auch wenn man als Verneinung des in Frage stehenden Schlufssatzes: *Β* kommt möglicherweise keinem *Γ* zu, den partikulär verneinenden Notwendigkeitssatz: *Β ἐξ ἀνάγκης τινὶ τῷ Γ μή* nimmt, führt das apagogische Verfahren zu keinem Absurdum (S. 228, 3—11). Es läfst sich auch in anderer Weise zeigen, dafs die Kombinationen aus zwei Möglichkeitsprämissen in dieser Figur asyllogistisch sind. Sollten sie überhaupt einen Schlufs ergeben, so würde dieser, entsprechend der Natur der Prämissen, den Charakter der Möglichkeit tragen. Nehmen wir an, er sei bejahend, so kann man Begriffe aufstellen, die zur Aufhebung des allgemein bejahenden Möglichkeitssatzes führen. Soll er verneinend sein, so fehlt es wiederum nicht an Begriffen, bei denen sich ein Schlufssatz der Notwendigkeit ergibt; nun hebt die notwendige Verneinung beides, den allgemein bejahenden wie den allgemein verneinenden Satz der Möglichkeit auf. Den Beweis durch Aufstellung von Begriffen hat Aristoteles nur für die schon besprochene Kombination aus allgemein verneinendem Obersatz und allgemein bejahendem Untersatz geführt, aber er sagt, man könne dieselben Begriffe auf alle übrigen

Fälle anwenden und damit zeigen, dafs in keinem ein Schlufssatz mit syllogistischer Notwendigkeit erreichbar sei (37 a 37 bis b 18). Alexander bemerkt, dafs man auch die Begriffe so wählen kann, dafs sich eine allgemein bejahende Notwendigkeitsaussage ergibt; man nimmt z. B. Weifs (*A*), Mensch (B), Grammatiker (*Γ*). Weifs wird möglicherweise von allem Menschen und von keinem Grammatiker ausgesagt; Mensch kommt allem Grammatiker notwendigerweise zu. Wenn Aristoteles diese Möglichkeit nicht berücksichtigt hat, so liegt der Grund darin, dafs durch die allgemeine notwendige Verneinung allein der allgemeine Satz der Möglichkeit, sei er verneinend oder bejahend, hinreichend aufgehoben wird (S. 230, 6—24).

In der Form aus allgemein bejahender Möglichkeitsprämisse und allgemein verneinender Prämisse des Stattfindens ergibt sich durch Umkehrung des tatsächlichen Satzes in der ersten Figur ein allgemein verneinender Schlufssatz des möglicherweise Stattfindens, welche von den beiden Prämissen auch die verneinende tatsächliche sein mag (37 b 23—29). Freilich führt der Beweis durch Umkehrung dann, wenn das Stattfinden im Untersatz enthalten ist, nicht unmittelbar zu dem Satz: *B* möglicherweise von keinem *Γ*, sondern zu dem: *Γ* möglicherweise von keinem *B*. Nun ist, wie schon gesagt, der allgemein verneinende Möglichkeitssatz nicht umkehrbar, und es scheint, als ob wir das in Frage stehende, nämlich die Prädikation des Oberbegriffs vom Unterbegriff im Schlufssatz nicht bewiesen hätten (S. 231, 24—33). Da überdies ein apagogischer Beweis nicht zu führen ist, so meint Maier, diese Form hätte ausgeschieden werden müssen (a. a. O., S. 181). Alexander nimmt sie aber in Schutz und macht geltend, dafs hier nicht das Mögliche erschlossen wird, wie es definiert worden ist; haben wir doch den Schlufssatz durch eine Form der ersten Figur mit negativem Obersatz des Stattfindens gewonnen; nun weifs man, dafs dabei der Schlufssatz nicht das definierte Mögliche enthält. Damit fällt das eben erhobene Bedenken, denn das Mögliche, das wir jetzt vor uns haben, wird von dem Stattfindenden ausgesagt, und der allgemein verneinende Satz des Stattfindens ist rein umkehrbar (S. 231, 35 bis S. 232, 5). Diese Erklärung hängt, wie man sieht, an Alexanders Auffassung

von dem μηδενὶ ἐξ ἀνάγκης. S. 195, 1 ff. sagt er, dafs dies die notwendigen Verneinungen nicht aufhebe.[1]) Man kann vermuten, dafs die Umwandlung von μηδενὶ ἐξ ἀνάγκης in ἐξ ἀνάγκης οὐδενί der Weg gewesen ist, der Alexander dazu geführt hat, S. 231, 38 als Schlufssatz der jetzt besprochenen Form den allgemein verneinenden Satz des Stattfindens hinzustellen; denn, wenn μηδενὶ ἐξ ἀνάγκης von dem ἐξ ἀνάγκης οὐδενί ausgesagt werden kann, so wird es auch von der einfachen tatsächlichen Verneinung gelten können. Maier bekämpft Alexanders Erklärung (a. a. O., S. 181, Anm. 1). Nach ihm ist die Identifizierung des Möglichen im Sinne des Nichtnotwendigen mit dem Stattfindenden falsch (vgl. ebd., S. 25, Anm. 1). Das μὴ ἀναγκαῖον (3, 25 a 38) oder μὴ ἐξ ἀνάγκης ὑπάρχειν (25 b 5) bedeutet für ihn das Unbestimmtmögliche. Nun sagt er, dafs das Notwendige in cap. 3 nicht mit dem zusammenfällt, wovon cc. 15 ff. die Rede ist. Was ist denn in seinen Augen die Natur dieser Nichtnotwendigkeit? Darüber äufsert er sich S. 165—168, und in der ausführlichen Anmerkung 1 zu S. 165. Danach wäre der Unterschied zwischen ἐνδέχεται μὴ ὑπάρχειν und οὐκ ἀνάγκη μὴ ὑπάρχειν kein prinzipieller, sondern viel eher ein Hülfsmittel, das Aristoteles sich nachträglich geschaffen hätte, um über die Schwierigkeit hinwegzukommen, die sich aus seinem ersten Beispiel 34 b 32—37 ergab. Er beruft sich auf 32 a 21—27, wo ganz unzweideutig die Vertauschbarkeit von ἐνδέχεται ὑπάρχειν und οὐκ ἀνάγκη μὴ ὑπάρχειν ausgesprochen wird. Besteht Maiers Auffassung zurecht, und unzweifelhaft hat sie viel für sich, so steht die ganze Theorie von den Formen, wo das Mögliche im Schlufssatz nicht der Definition entspricht, auf schwachen Füfsen. Man mufs aber bedenken, dafs, wenn Aristoteles mit dieser Unterscheidung so

[1]) Freilich berücksichtigt Alexander in den gleich darauf folgenden Beispielen (S. 195, 3 ff.) nur die eine Möglichkeit, nämlich das Zusammenwahrsein von μηδενὶ ἐξ ἀνάγκης und ἐξ ἀνάγκης τινὶ μή; aber da er ausdrücklich sagt (Z. 1—2): ἡ δὲ ‘μηδενὶ ἐξ ἀνάγκης’ τῶν μὲν καταφατικῶν ἀναγκαίων ἐστὶν αἱρετική, οὐκέτι δὲ καὶ τῶν ἀποφατικῶν, so hat man keinen Grund, die andere Möglichkeit des Zusammenwahrseins auszuschliefsen. So versteht auch Maier, S. 167 in der Anm.: „Beweisen läfst sich also nur ein Schlufssatz, der die verneinenden Notwendigkeitssätze offen läfst, d. h. der Satz τὸ Α οὐδενὶ τῷ Γ ἐξ ἀν. ὑπ., welcher τὸ Α ἐξ ἀνάγκης οὐδενὶ τῷ Γ ὑπάρχει nicht ausschliefst.“

häufig operiert, sie wohl in seinen Augen auch einen sachlichen Wert gehabt haben mufs. Deshalb dürfte Alexanders Auffassung, die doch wenigstens das Ganze auf prinzipielle Erwägungen zurückführt, nicht zu abfällig beurteilt werden. Was die spezielle Frage anbetrifft, die den Anlafs zu dieser Abschweifung gab, so mufs man anerkennen, dafs die Erklärung Alexanders sehr geschickt und, wenn man ihm seine Voraussetzung zugibt, recht befriedigend ist. Sonst mufs man mit Maier in der Aufnahme der vorliegenden Kombination in die syllogistischen ein Versehen des Aristoteles erblicken, wie solche auch bei ihm nicht ganz ausgeschlossen sind.

S. 232, 5—9 weist Alexander auf einen anderen Ausweg hin. Der Beweis durch Umkehrung führte, wie schon gesagt, dazu, den Unter- vom Obersatz zu prädizieren: *Γ* möglicherweise von keinem *B*. Jetzt sieht Alexander von seiner ersten Erklärung ab und behandelt diesen Satz als eigentliche Möglichkeitsaussage. Der allgemein verneinende Möglichkeitssatz ist wohl nach Aristoteles nicht rein umkehrbar, aber sollte er nicht dieselbe Umkehrbarkeit besitzen, wie der bejahende, mit dem er doch sich vertauschen läfst? Ist dies der Fall, so dürfen wir an die Stelle des ursprünglichen Schlufssatzes die partikuläre Verneinung: *B* möglicherweise von einigem *Γ* nicht setzen. Die vorsichtige Form, in der Alexander diese Operation vorschlägt, ist wohl dadurch zu erklären, dafs Aristoteles eine solche partikuläre Umkehrbarkeit des allgemein verneinenden Möglichkeitssatzes nicht erwähnt (vgl. Maier II, 1. H. S. 39—40). An einer anderen Stelle schreibt Alexander unbedenklich dem Aristoteles diese Meinung zu. Es handelt sich um die Form aus allgemein bejahendem möglichem Ober- und allgemein verneinendem notwendigem Untersatz; durch Umkehrung ergibt sich eine Form der ersten Figur, die einen tatsächlichen Schlufssatz gestattet. In ihm ist das Verhältnis der Begriffe umgekehrt, aber, da die allgemeine tatsächliche Verneinung rein umkehrbar ist, so ergibt schliefslich die zubeweisende Kombination einen tatsächlichen Schlufs. Hätte man es in der Form der ersten Figur, die hier zur Anwendung kommt, mit dem definierten Möglichen zu tun (vgl. oben S. 72), so wäre vom Aristotelischen Standpunkte aus die reine Umkehrung unmöglich. Um das richtige Verhältnis der Begriffe im Schlufs-

satz herzustellen, müfste man die Umkehrung des allgemein verneinenden Möglichkeitssatzes in den partikulären vornehmen, eine Operation, die Aristoteles anerkennt, da der erstere mit dem allgemein bejahenden vertauschbar ist. Wie oben bemerkt, findet sich bei Aristoteles keine Stelle, wo er eine solche Umkehrung lehrt. Für die Logiker, die den möglichen Schlufssatz in der fraglichen Kombination statuieren, ist die Sache einfacher, denn sie lehren gleichzeitig die reine Umkehrbarkeit des allgemein verneinenden Möglichkeitssatzes. Es handelt sich hier, wie man sieht, um Theophrast und Eudem (S. 235, 33 bis S. 236, 14).

Im folgenden beschäftigt sich Alexander weiter mit den Kombinationen aus verneinender tatsächlicher und bejahender Möglichkeitsprämisse. Wenn Aristoteles diese Formen als syllogistisch anerkennt, so scheint das unter einseitiger Berücksichtigung der Umkehrbarkeit des allgemein verneinenden Satzes des Stattfindens geschehen zu sein; die Gegenprobe durch Aufstellung von Begriffen hat er unterlassen. Alexander zeigt, wie man auf diesem Wege bei der ersten Form (Obersatz: allgemein verneinend tatsächlich, Untersatz: allgemein bejahend möglich) einmal zu einem allgemein verneinenden, das andere Mal zu einem allgemein bejahenden Notwendigkeitssatz kommt. In dem ersten Beispiel ergibt sich: Mensch kommt notwendigerweise keinem Pferd, in dem zweiten: Mensch kommt notwendigerweise allem Grammatiker zu. Nun sollte der Schlufs ein möglicher sein, d. i. jede Notwendigkeit ausschliefsen. Nehmen wir die Form, in der der Obersatz der bejahend-mögliche ist, so stellen wir einen verneinenden Schlufssatz der Notwendigkeit auf. Aber mit diesem Resultat verträgt sich die allgemeine tatsächliche Verneinung sehr gut (S. 232, 10—27; S. 235, 5—8).

Sind beide Prämissen allgemein, und die eine notwendig, die andere möglich, so ergibt sich, wenn die notwendige verneinend ist, ein Schlufs nicht nur des möglicherweise, sondern auch des tatsächlichen Nichtzukommens. Den Beweis durch Umkehrung führt Aristoteles für den Fall aus, wo der Obersatz der verneinende notwendige ist (38 a 16—21). Durch Umkehrung des Obersatzes ergibt sich eine Form der ersten Figur aus allgemein verneinendem notwendigem Ober- und allgemein

bejahendem möglichem Untersatz; nun ist bereits (36 a 7—17) gezeigt worden, dafs in dieser der Schlufssatz sowohl: *A* tatsächlich von keinem *Γ* wie: *A* möglicherweise von keinem *Γ* lautet. Es mufs bemerkt werden, dafs Aristoteles an unserer Stelle den Beweis durch Umkehrung ausdrücklich nur noch zur Aufstellung des möglichen Schlufssatzes verwendet; für den tatsächlichen bringt er einen besonderen Beweis, und zwar durch deductio ad absurdum. Dieser verläuft wie folgt: Zu beweisender Satz: *B* tatsächlich von keinem *Γ*; kontradiktorisches Gegenteil: *B* tatsächlich von einigem *Γ*. Aus diesem Satz als Untersatz und der Notwendigkeitsprämisse: *A* notwendigerweise von keinem *B* ergibt sich in der ersten Figur der Schlufssatz der Notwendigkeit: *A* von einigem *Γ* notwendig nicht, was falsch ist, da wir vorausgesetzt haben, *A* komme allem *Γ* möglicherweise zu (38 a 21—25). Alexander sagt, dafs die Möglichkeit dieser deductio ad absurdum an die Aristotelische Auffassung von der Natur des Schlufssatzes in den Formen der ersten Figur aus notwendigem Ober- und tatsächlichem Untersatz gebunden sei, während für diejenigen, die in diesen Kombinationen den Schlufssatz für nur tatsächlich halten, kein Absurdum erreichbar ist (S. 235, 20—30).

Allgemeine Formen aus einer verneinenden Möglichkeitsprämisse und einer bejahenden Prämisse der Notwendigkeit sind asyllogistisch, gleichviel ob die Notwendigkeit in dem Unter- oder in dem Obersatz enthalten ist. Der Beweis dafür ist durch Aufstellung von Begriffen zu führen (An. pr. *α* 38 a 26—b 5). Hier findet Alexander eine Aporie. Man kann nämlich in beiden Fällen den Beweis durch deductio ad absurdum erfolgreich anwenden. Ist der Obersatz der notwendige, so geht man von: *B* möglicherweise von keinem *Γ* als zu beweisendem Schlufssatz aus und gewinnt in der ersten Figur: *A* notwendigerweise von einigem *Γ*, was der Voraussetzung widerspricht, dafs *A* möglicherweise keinem *Γ* zukomme. Ist der Obersatz möglich, so ergibt die deductio in der ersten Figur: *A* möglicherweise von einigem *Γ* nicht, was dem Untersatz, in der dritten: *A* notwendigerweise einigem *B*, was dem Obersatz widerspricht. Wenn dem so ist, fügt Alexander hinzu, so ist entweder das apagogische Verfahren nicht ausreichend, um eine Kombination als syllogistisch zu erweisen,

oder, wenn man das nicht annehmen will, bildet die empirische Methode durch Aufstellung von Begriffen keine genügende Gegeninstanz gegen die syllogistische Brauchbarkeit einer Form. Alexander verweist auf seine Schrift *Περὶ τῶν μίξεων*[1]: da habe er gezeigt, wie diese Schwierigkeit zu lösen sei (S. 238, 22—38).

Wenn beide Prämissen bejahend sind, so ergibt sich kein Schlufs. Denn ein verneinender Schlufssatz der Notwendigkeit oder des Stattfindens ist von vornherein ausgeschlossen, da hier keine verneinende Prämisse des Stattfindens oder der Notwendigkeit vorliegt. Dafs ein allgemein verneinender Schlufssatz der Möglichkeit auch nicht erreichbar ist, wird empirisch durch Begriffe gezeigt; gleichzeitig wird dadurch jede Möglichkeit eines bejahenden Schlufssatzes ausgeschlossen (38 b 13—23). Es lassen sich auch, bemerkt Alexander (S. 239, 39 bis S. 240, 11) Begriffe finden, die zu einem notwendigerweise allem Zukommen führen. Hier begegnen wir wieder einer Aporie. Wie Alexander mit Recht hervorhebt, kann man durch deductio ad absurdum beweisen, dafs ein allgemein verneinender Möglichkeitssatz sich ergibt. Er führt sie nur für den Fall aus, wo der Obersatz der notwendige ist (S. 240, 4—11). Ist der Obersatz der mögliche, so ist die deductio ad absurdum folgendermafsen durchzuführen. Man verbindet die Hypothese mit der Notwendigkeitsprämisse; so ergibt sich in der dritten Figur eine Kombination aus zwei bejahenden Notwendigkeitsprämissen, die zu dem Schlufs führt: *A* von einigem *B* (notwendig); dies widerspricht aber dem allgemeinen möglichen Obersatz. Maier schlägt einen anderen Weg ein; er setzt an die Stelle der allgemeinen bejahenden Möglichkeitsprämisse die mit ihr gleichwertige verneinende und bekommt eine Form aus bejahender Notwendigkeitsprämisse und verneinender Prämisse der Möglichkeit, die Aristoteles freilich nicht als syllogistisch anerkannt hat, für die doch, wie bereits erwähnt, der apagogische Beweis sich unbedenklich erbringen läfst (II, 1. H. S. 191—192).

Die Kombination aus allgemein bejahendem notwendigem Ober- und partikulär verneinendem möglichem Untersatz läfst

[1]) Darüber s. unten S. 84, Anm. 1.

Aristoteles (38 b 27—28) nicht als syllogistisch gelten. Man kann doch durch deductio ad absurdum zeigen, dafs sie einen partikulär verneinenden Schlufssatz des möglicherweise Stattfindens ergibt (S. 240, 32 bis S. 241, 1). Dasselbe gilt von der Verbindung aus einer allgemein bejahenden Notwendigkeitsprämisse und einer partikulär bejahenden Prämisse des möglicherweise Zukommens, wiederum eine Form, die Aristoteles nicht anerkennt (38 b 29—31; — Alex. S. 241, 5—9).

Sind in der dritten Figur beide Prämissen allgemein verneinend möglich, so ist die Kombination nur mittelbar syllogistisch; man kann sie, bemerkt Alexander, dadurch beweisen, dafs man den Untersatz in einen bejahenden verwandelt und diesen umkehrt; dann folgert man in der ersten Figur einen partikulär verneinenden Schlufssatz des möglicherweise Zukommens (S. 243, 21—25). Aristoteles erwähnt diesen Beweis nicht, sondern gibt eine andere Methode an: es werden an die Stelle der beiden verneinenden Sätze bejahende gestellt, und so ergibt sich die als tauglich erkannte Kombination aus zwei allgemein bejahenden Prämissen der Möglichkeit (An. pr. α 39 a 23—28; — Alex. S. 243, 25—26).

Aus einem allgemein bejahenden tatsächlichen Obersatz und einem allgemein bejahenden Untersatz des möglicherweise Zukommens ist der Schlufs partikulär bejahend möglich. Denn durch Umkehrung des Untersatzes ergibt sich eine Kombination der ersten Figur mit allgemein bejahendem tatsächlichem Ober- und partikulär bejahendem möglichem Untersatz, welche bekanntlich zu einem partikulär bejahenden Schlufssatz der Möglichkeit führt (S. 245, 9—15; — An. pr. α 39 b 10—16). Für die letzte Form beruft sich Aristoteles auf den allgemeinen Grundsatz, dafs, wenn eine der Prämissen in der ersten Figur möglich ist, der Schlufs selbst den Charakter der Möglichkeit trägt. Daran knüpft Alexander kritische Bemerkungen. Er macht darauf aufmerksam, dafs Aristoteles diesen Satz nur für die bejahenden Formen aufgestellt habe; bei den negativen werde nicht das Mögliche der Definition, sondern blofs die Verneinung der Notwendigkeit erschlossen, wenn die Möglichkeit im Untersatz enthalten sei (An. pr. α 33 b 25—33). Sollte er jetzt nur die bejahenden Formen vor Augen haben? oder

hat man anzunehmen, dafs er hier nicht mehr, wie dort, eine genaue Charakterisierung der Sätze der Form: *μηδενὶ ἐξ ἀνάγκης* hat geben wollen, und sie einfach als verneinende mögliche bezeichnet, weil sie an sich keine tatsächlichen Sätze sind? Hat er doch früher gesagt, dafs die Form aus verneinendem tatsächlichem Ober- und möglichem Untersatz in der zweiten Figur zu einem verneinenden Schlufssatz der Möglichkeit im Sinne der Definition führe.[1]) Man weifs, dafs der Beweis durch Umkehrung des Obersatzes geschieht; es ergibt sich eine Form der ersten Figur aus allgemein verneinendem tatsächlichem Ober- und allgemein bejahendem möglichem Untersatz. Nun soll hier nach Aristoteles selbst der Schlufssatz keine eigentliche Möglichkeit, sondern nur eine Nichtnotwendigkeit ausdrücken (S. 245, 16—35).

Aristoteles beweist die Kombination aus partikulär verneinendem möglichem Ober- und allgemein bejahendem tatsächlichem Untersatz durch deductio ad absurdum (39 b 31–39). Diese ist nur durchführbar, bemerkt Alexander, wenn man mit Aristoteles aus notwendigem Ober- und tatsächlichem Untersatz in der ersten Figur einen Schlufssatz der Notwendigkeit folgen läfst. Für seine Jünger dagegen, die hierbei einen Schlufssatz des tatsächlichen Zukommens statuieren, ergibt sich keine Unmöglichkeit (S. 247, 39 bis S. 248, 5). Man kann sich fragen, weshalb der Beweis durch Umkehrung nicht auch möglich sein sollte. Man verwandelt den partikulär verneinenden möglichen Obersatz in den bejahenden und kehrt diesen um; nun soll er als Untersatz mit dem ursprünglichen tatsächlichen Untersatz als Obersatz verknüpft werden. Man hat folgende syllogistische Form der ersten Figur: *B* von allem *Γ* — *Γ* möglicherweise von einigem *A* — Schlufssatz: *B* möglicherweise von einigem *A*, und gleich durch Verwandlung: *A* möglicherweise von einigem *B*. Wäre der Obersatz partikulär verneinend tatsächlich, so würde der Beweis durch Umkehrung nicht mehr anwendbar sein, da ein solcher Satz nicht um-

[1]) Diese Angabe Alexanders ist ungenau; denn an der Stelle, worauf sie sich bezieht (An. pr. *α* 37 b 24—28), heifst es nur: *γίνεται δὴ συλλογισμὸς ὅτι ἐνδέχεται τὸ B μηδενὶ τῷ Γ διὰ τοῦ πρώτου σχήματος.* Nun wird das *ἐνδέχεσθαι μηδενί* nicht nur vom Möglichen der Definition gebraucht, sondern es kann auch nach An. 33 b 31—33 für *μηδενὶ ἐξ ἀνάγκης* stehen.

kehrbar ist. Auch die deductio ad absurdum beweist in diesem Falle nichts, denn es ergäbe sich eine Form aus allgemein bejahendem notwendigem Ober- und allgemein bejahendem möglichem Untersatz in der ersten Figur; nun erkennt Aristoteles selbst an, dafs sie nicht zu einem notwendigen Schlufssatz führt (vgl. An. pr. *α* 35 b 26—28), sodafs kein Absurdum erreichbar ist (S. 247, 20—39; S. 248, 10—19). Alexander führt auch den Beweis an, den Theophrast für die Kombination aus partikulär verneinendem möglichem Ober- und allgemein bejahendem tatsächlichem Untersatz gab. Er setzte an die Stelle des möglichen Obersatzes einen partikulär verneinenden des Stattfindens; dann hatte er eine Form aus zwei tatsächlichen Prämissen, wobei der Schlufs sein sollte: *A* möglicherweise von einigem *B* nicht. Er setzte das kontradiktorische Gegenteil: *A* notwendig von allem *B*, verknüpfte es mit der allgemeinen bejahenden tatsächlichen Prämisse: *B* von allem *Γ* und folgerte: *A* von allem *Γ* (tatsächlich), was dem Obersatz, da er als tatsächlich gefafst worden ist, widerspricht. Also war der kontradiktorische Gegensatz von: *A* notwendig von allem *B* erwiesen (S. 248, 19—30).

Alexander zeigt, dafs man für die Kombination aus allgemein verneinendem notwendigem Ober- und allgemein bejahendem möglichem Untersatz in der ersten und zweiten Figur durch deductio ad absurdum einen Schlufssatz der Notwendigkeit aufstellen kann (vgl. oben S. 71). Dann fragt es sich, wie Aristoteles sagen kann, in allen drei Figuren gestatten die Formen aus allgemein verneinender notwendiger und bejahender möglicher Prämisse keinen Schlufssatz der Notwendigkeit (vgl. An. pr. *α* 40 a 8—11). Besteht seine Behauptung zurecht, so mufs man entweder das Verfahren der deductio ad absurdum selbst verwerfen oder die Formen der dritten Figur, die dabei angewandt worden sind; sonst mufs man gestehen, dafs der Schlufs in diesen Kombinationen ein allgemein verneinender der Notwendigkeit ist. Alexander verweist für weitere Auskunft auf seine Schrift *Περὶ τῆς κατὰ τὰς μίξεις διαφωνίας Ἀριστοτέλους καὶ τῶν ἑταίρων αὐτοῦ*,[1]) sowie auf seine *Σχόλια λογικά*[2]) (S. 249, 16 bis S. 250, 2).

---

[1]) Vgl. S. 125, 30—31, wo dieselbe Schrift angeführt wird (s. oben S. 55, Die Abweichungen in der Titelangabe: *διαφορᾶς* statt *διαφωνίας*,

Die Form aus allgemein verneinendem möglichem Obersatz und allgemein bejahendem notwendigem Untersatz läfst sich gleich durch Umkehrung des Untersatzes auf die erste Figur zurückführen, und es wird auf eine partikuläre mögliche Verneinung geschlossen (S. 250, 14—19). Man kann auch die Umkehrung anders vornehmen: man rührt nämlich nicht an den Untersatz und kehrt die allgemeine verneinende Möglichkeitsprämisse in eine partikuläre um. Wir haben schon gesehen, dafs Alexander die partikuläre Umkehrbarkeit in diesem Fall annimmt und dies unbedenklich als die Meinung Aristoteles' hinstellt. Aus diesem partikulär verneinenden Möglichkeitssatz macht man nun einen partikulär bejahenden; es bleibt nur noch übrig, die Prämissen zu vertauschen; man erhält in der ersten Figur einen allgemein bejahenden notwendigen Ober- und einen partikulär bejahenden möglichen Untersatz, eine Form, die einen partikulär bejahenden möglichen Schlufs ergibt. An dem hat man noch eine Operation vorzunehmen; es mufs durch Umkehrung das richtige Verhältnis der Begriffe wieder hergestellt werden; aber der Schlufs ist ein bejahender; man sollte ihn eigentlich, damit der Beweis zum Abschlufs komme, in den verneinenden verwandeln. Mit Recht bemerkt Alexander, dafs dieses Verfahren ziemlich umständlich sei (S. 250, 27—33).

VII.

Die Voraussetzungsschlüsse.

Wie schon am Anfang des dritten Kapitels (S. 24) erwähnt, kennt Aristoteles neben den apagogischen Schlüssen auch andere Voraussetzungsschlüsse, die man wohl Voraussetzungsschlüsse

---

Ἀριστοτέλους τε καὶ . . . statt *Ἀ. καὶ* . . . sind unerheblich). Dafs sie mit der S. 238, 37—38 erwähnten Abhandlung *Περὶ τῶν μίξεων* eins ist, wird von Alexander selbst bestätigt (S. 249, 37 — S. 250, 1: *ἐζήτηται δέ μοι περὶ τούτου καὶ ἐπὶ πλέον εἴρηται ἐν τῷ Π. τῆς κατὰ τὰς μίξεις διαφωνίας* usw., *ὡς ἤδη προεῖπον*).

[2]) (S. 84) Zeller (Phil. d. Gr., III, 1[3], S. 791, Anm. 2) ist geneigt, die Worte *ἐπὶ πλέον δὲ εἴρηταί μοι ἐν τοῖς Σχολίοις τοῖς λογικοῖς* als Glosse zu betrachten.

im engeren Sinne nennen darf. Über die letzteren finden sich leider bei ihm nur sehr dürftige Angaben. In seinem Versuch, uns ein vollständigeres Bild von diesen Schlufsformen zu geben, konnte Alexander sich nicht auf das wenige beschränken, was von Aristoteles ausdrücklich gesagt worden war. Tatsächlich hat er auch die weitere Ausbildung der eigentlichen Voraussetzungsschlüsse durch die Nachfolger Aristoteles' berücksichtigt und ihnen manches entnommen; dieser Umstand verleiht seiner Darstellung einen nicht geringen historischen Wert, aber dabei ist zu bedauern, dafs er nicht immer mit der wünschenswerten Genauigkeit zwischen dem unterscheidet, was bei Aristoteles explicite steht oder sich aus seinen Angaben herauslesen läfst und dem, was entschieden als spätere Zusätze zu betrachten ist.

Zuerst mufs eine terminologische Eigentümlichkeit erwähnt werden, die sehr bezeichnend ist für die Art und Weise, wie auch gewissenhafte und gut informierte Kommentatoren Elemente verschiedensten Ursprungs aufnehmen und ohne Rücksicht als völlig gleichwertig gebrauchen. Bekanntlich geht das hypothetische Verfahren von einer Hypothese aus, die den zubeweisenden Satz in ein gewisses Verhältnis zu einem (oder mehreren) anderen bringt. In dem Beispiel, das Aristoteles An. pr. α 44 gibt, hat die Hypothese die Form einer Folgebeziehung: Wenn *A* ist, so ist *B* — Wenn es Gegensätze gibt, die nicht einem und demselben Vermögen angehören, so gibt es auch keine Wissenschaft, die alle Gegensätze umfafste. Besteht dieser Zusammenhang von Grund und Folge zurecht, so ist klar, dafs es zum Beweis des Nachsatzes genügt, wenn der Vordersatz gesichert ist. Dies kann geschehen durch einen Syllogismus, der auf den Vordersatz geht (41 a 38—39); in dem schon angeführten Beispiel wird er so lauten: Gesund und Krank sind Gegensätze — Gesund und Krank gehören nicht einem und demselben Vermögen an — also gehören nicht alle Gegensätze einem und demselben Vermögen an. Damit ist die Bedingung erfüllt, wovon wir in der Voraussetzung den weiteren Satz abhängig gemacht hatten, dafs es keine Wissenschaft gebe, die alle Gegensätze enthielte. Der ganze Prozefs stellt sich wie folgt dar: Wenn *A* ist, so ist *B* — nun ist *A* — also ist *B*. Aristoteles betont mit Recht, dafs es sich hier nicht um eine syllogistische Ableitung handelt, sondern um

eine auf Übereinkunft und Zugeständnis beruhende Folgerung (50 a 17—19: *οὐ γὰρ διὰ συλλογισμοῦ δεδειγμένοι εἰσίν, ἀλλὰ διὰ συνθήκης ὡμολογημένοι πάντες*; — Z. 25—28). Syllogistisch bewiesen wurde in unserem Fall nur der Satz, daſs es nicht für alle Gegensätze ein und dasselbe Vermögen gebe (Z. 23—24). Der Satz, der in dieser Weise eingesetzt werden muſs, damit der Beweis *ἐξ ὑποθέσεως* zustande kommt, nennt Aristoteles 41 a 39 *τὸ μεταλαμβανόμενον*. Diese Bezeichnung soll, so berichtet Alexander nach den älteren Peripatetikern (S. 263, 26: *κατὰ τοὺς ἀρχαίους*),[1] den Umstand zum Ausdruck bringen, daſs der Satz, der in der Voraussetzung hypothetisch enthalten war, jetzt tatsächlich gesetzt wird (Z. 32—33: *τίθεται μὲν γὰρ ἐν τῷ συνημμένῳ ἐν ὑποθέσει τε καὶ ἀκολουθίᾳ, λαμβάνεται δὲ ὡς ὑπάρχον*; — Z. 35—36: *κείμενον γὰρ ἐν σχέσει καὶ ἀκολουθίᾳ καὶ ὑποθέσει μεταλαμβάνεται εἰς ὕπαρξιν*); er ist wohl derselbe Satz, aber er wird jedesmal anders genommen. S. 262, 6—9 wird das *μεταλαμβανόμενον* wie folgt bestimmt: es bezeichne nach Aristoteles den Satz, der Gegenstand des syllogistischen Beweises ist, und zwar einmal in der deductio ad absurdum das kontradiktorische Gegenteil des zubeweisenden Satzes, auf der anderen Seite in den eigentlichen Voraussetzungsschlüssen einen Satz, den man auf Grund einer Vereinbarung (*δι' ὁμολογίας*) an die Stelle des zubeweisenden nimmt, endlich auch das sogenannte *προσλαμβανόμενον* der Stoiker (*οἱ νεώτεροι*). Das Beispiel eines Schlusses *δι' ὁμολογίας*, das Alexander im Folgenden anführt (Z. 12—24), stellt eine Art Ähnlichkeitsschluſs dar. Diese Ausführungen, die Alexander an An. pr. *α* 41 a 37 ff. anknüpft, sind nicht völlig befriedigend; denn, wenn auch durch den Syllogismus in der deductio ad absurdum die Unmöglichkeit des kontradiktorischen Gegensatzes erschlossen wird, so geschieht das nur mittelbar, nämlich dadurch, daſs aus ihm und einer wahren Prämisse etwas Falsches folgt. Nicht auf ihn, sondern auf das zu erreichende Absurdum richtet sich eigentlich der Syllogismus.

---

[1]) Ausdrücklich bezieht sich der Hinweis auf die *ἀρχαῖοι* nur auf die Unterscheidung zwischen *μεταλαμβανόμενον* und *προσλαμβανόμενον*, aber der Zusammenhang zeigt, daſs die gleich darauf angeführte Bestimmung des *μεταλαμβανόμενον* auf sie zurückgeht.

Dazu kommt ein zweites. Wenn Alexander auch bei den apagogischen Schlüssen durch deductio ad absurdum von einem *μεταλαμβανόμενον* reden zu dürfen glaubt, so geschieht dies offenbar im Anschluſs an die Worte: *ἐν ἅπασι γὰρ ὁ μὲν συλλογισμὸς γίνεται πρὸς τὸ μεταλαμβανόμενον*, indem er *ἅπασι* auf die vorher behandelten Schlüsse *δι' ἀδυνάτου* sowie auf die eigentlichen Schlüsse *ἐξ ὑποθέσεως* bezieht. Er hat nicht bemerkt, daſs mit *ἅπασι* hier offenbar nur die letzteren gemeint sind (vgl. Waitz, a. a. O., S. 431—433); ist doch hinlänglich gezeigt worden, daſs die ersteren einen syllogistischen Teil enthalten, der in einer der drei Figuren verlaufen muſs (41 a 21—37). Sie können also jetzt auſser Betracht gelassen werden und der Beweis hat allein auf die übrigen Voraussetzungsschlüsse zu gehen (37: *ὡσαύτως δὲ καὶ οἱ ἄλλοι πάντες οἱ ἐξ ὑποθέσεως*, und gleich darauf: *ἐν ἅπασι γὰρ* . . . usw.). Entscheidend für diese Auffassung ist, daſs Aristoteles selbst den Ausdruck *μεταλαμβανόμενον* zur Bezeichnung des kontradiktorischen Gegenteils des zu beweisenden Satzes in den Schlüssen *δι' ἀδυνάτου* nicht verwendet. Endlich muſs hervorgehoben werden, daſs die Bestimmung des *μεταλαμβανόμενον*, die hier vorliegt, sich nicht mit der S. 263, 26 ff. gegebenen deckt, die Alexander, wie gesagt, den älteren Peripatetikern entnimmt, denn, wenn man auch die Operation, wodurch man an die Stelle eines Satzes den ihm kontradiktorisch entgegengesetzten setzt, als eine Veränderung (*μετάληψις*) des ursprünglichen Satzes bezeichnen darf, so ist es doch sicher, daſs die Peripatetiker bei dem *μεταλαμβανόμενον* nicht an einen solchen Wechsel dachten, sondern lediglich an denjenigen, der in den eigentlichen Voraussetzungsschlüssen vorgenommen wird.

Mit Recht macht Maier darauf aufmerksam, daſs die technische Bedeutung von *μεταλαμβανόμενον*, in der es bei den Peripatetikern auftritt, sich bei Aristoteles nicht nachweisen läſst; er zeigt, daſs an der Stelle An. pr. *α* 41 a 39 *μεταλαμβάνειν* nur bedeuten kann: für den zu beweisenden Satz einsetzen (II, 1. H. S. 250, Anm. 1). Statt *μεταλαμβανόμενον* gebrauchten die Stoiker den Ausdruck *προσλαμβανόμενον* und sprachen somit von *πρόσληψις*, wo die Peripatetiker sich der Bezeichnung *μετάληψις* bedienten (S. 262, 6—9; S. 263, 30—32; S. 324, 17—18). Die älteren Peripatetiker machten einen Unter-

schied zwischen beiden Termini; sie gebrauchten *μεταλαμβανόμενον* für den Fall, wo der hypothetisch ausgesprochene Vordersatz (*ἡγούμενον*) der Voraussetzung in veränderter, faktischer Fassung hinzugenommen wird, und vielleicht auch für den ähnlichen Fall bei den disjunktiven Schlüssen (vgl. Alex. in An. S. 325, 37 bis S. 326, 1). Mit *προσλαμβανόμενον* bezeichneten sie einen Satz, der nur virtualiter, nicht aber ausdrücklich in der Voraussetzung enthalten ist, und nun von aufsen her hinzugenommen wird; dies ist der Fall in den Syllogismen *κατὰ πρόσληψιν*, die folgende Form haben: Von dem, wovon *B* prädiziert wird, wird *A* ausgesagt — nun wird *B* von *Γ* prädiziert (S. 263, 36 bis S. 264, 5). Über diese Syllogismen, die von Theophrast eingeführt worden sind, vgl. S. 378, 12—20; S. 379, 9—11; — Prantl, S. 376—377, der Theophrast mit Unrecht nach dem Anonymus Schol. in Aristot. 189 b 43 ff. eine Einteilung dieser Schlüsse in drei Figuren zuschreibt; — Maier, a. a. O., S. 265 und Anm. 2. Alexander fügt hinzu, dafs die Peripatetiker, die diesen Unterschied zwischen *μεταλαμβανόμενον* und *προσλαμβανόμενον* machen, sich doch bisweilen des Terminus *πρόσληψις* für *μετάληψις* bedienen (S. 264, 5—6). Welchen Glauben diese Angabe verdient, läfst sich nicht sagen; eins ist sicher, dafs Alexander sowie Philoponus abwechselnd beide Ausdrücke als völlig synonym gebrauchen (s. Prantl, S. 385, Anm. 68). Hier hat man ein Beispiel des grofsen Einflusses, welchen die stoische Terminologie auch auf anders gesinnte Philosophen ausübte.

Aristoteles sagt (50 a 27—28): *οὗτος* (nämlich der Satz: *οὐκ ἔστι μία πάντων τῶν ἐναντίων δύναμις*) *γὰρ ἴσως καὶ ἦν συλλογισμός*. Daran knüpft Alexander die Bemerkung, Aristoteles habe das Wort *ἴσως* aus dem Grunde hinzugefügt, weil der Bedingungssatz der Voraussetzung nicht immer durch einen Syllogismus (selbstverständlich meint er hier den kategorischen) bewiesen zu werden brauche, sondern selbst durch Hypothese oder induktiv gewonnen oder als evident gesetzt werden könne, dasselbe sage Theophrast im ersten Buch der ersten Analytik. In diesen Fällen ist das einzige Band, das die Voraussetzungsschlüsse im engeren Sinne mit den eigentlichen Syllogismen verknüpfte, gelöst; diese Formen stellen nicht mehr eine Verbindung von kategorischem Schliefsen und hypothetischer

Folgerung dar, sondern blofse, des syllogistischen Charakters völlig entbehrende Folgerungen (S. 388, 13—22; S. 390, 14—16: *εἶεν δ' ἂν περαίνοντες μὲν μόνον, ὧν ἡ πρόσληψις οὐ διὰ συλλογισμοῦ τίθεται, ἐξ ὑποθέσεως δὲ συλλογισμοὶ οἱ τὴν πρόσληψιν ἔχοντες εἰλημμένην διὰ συλλογισμοῦ*; — S. 265, 6 bis 10. Hier berücksichtigt Alexander nur drei Fälle; entweder braucht das *μεταλαμβανόμενον* überhaupt keinen Beweis, beruht also auf unmittelbarer Evidenz, oder er hätte wohl eine Begründung nötig, wird aber ohne Beweis einfach hingenommen, in welchem Fall nichts gefolgert werden kann, endlich wird er kategorisch erwiesen).

Aus einigen Äufserungen des Aristoteles geht hervor, dafs er nicht nur die Voraussetzungsschlüsse in apagogische und eigentlich hypothetische Schlüsse einteilte, sondern auch innerhalb der zweiten Klasse verschiedene Arten annahm (An. pr. *α* 41 a 39 — b 1; — 45 b 15—17, 19—20; — 50 a 39 — b 2). Aber die Schwierigkeiten beginnen, wenn es sich darum handelt, die einzelnen Formen zu präzisieren, die Aristoteles dabei vorschwebten. Diese Stellen hat Alexander zum Gegenstand eingehender Erörterungen gemacht (S. 262, 10 bis S. 266, 5; — S. 323, 21 bis S. 328, 7; — S. 389, 31 bis S. 390, 19). Es möge von seinen weitläufigen Ausführungen nur das Wesentliche herausgegriffen werden. An. pr. *α* 41 a 39 — b 1 sagt Aristoteles: *τὸ δ' ἐξ ἀρχῆς περαίνεται δι' ὁμολογίας ἤ τινος ἄλλης ὑποθέσεως.* Nach Waitz will er damit sagen, dafs die Konsequenzbeziehung, die in der Voraussetzung enthalten ist, entweder zugestanden oder selbst durch einen anderen hypothetischen Schlufs gewonnen werden mufs (I, S. 432). Maier findet hier bereits den Ansatz zu einer freilich nicht weiter durchgeführten Einteilung „der Voraussetzungsschlüsse in solche, die von dem eingesetzten Satz zu dem Demonstrandum auf Grund einer lediglich subjektiv-dialektischen Verknüpfung beider Sätze fortschreiten würden, und solche, deren Hypothese zugleich einen inneren, sachlichen oder logischen Zusammenhang enthielte" (II, 1. H., S. 257; — vgl. S. 285). Von da aus, meint er, hat sich die Festlegung des Syllogismus *κατὰ μετάληψιν*, der ja nach ihm (S. 282—284) nicht Aristotelisch ist, sowie die Unterscheidung dieser Art von den Schlüssen *ἐξ ὁμολογίας* durch Theophrast entwickelt (S. 285). Hören wir jetzt, was Alexander über diese

Stelle zu berichten weiſs. Diese Schlüsse *δι' ὑποθέσεως ἄλλης* dürften wohl, sagt er (S. 262, 28 ff.), identisch sein mit denjenigen, in denen die „neueren Logiker" den einzigen Typus des Syllogismus ansehen, nämlich den aus dem sogenannten *τροπικόν* und einem hinzugenommenen Untersatz (*πρόσληψις*), der Obersatz könne dabei entweder konditional oder disjunktiv oder kopulativ sein (Z. 30—31: *τοῦ τροπικοῦ ἢ συνημμένου ὄντος ἢ διεζευγμένου ἢ συμπεπλεγμένου*; zu diesen Ausdrücken s. Prantl, S. 446—448, der die Belegstellen gibt). Wie schon aus der angewandten Terminologie und dem Ausdruck „neuere Logiker" ersichtlich, bezieht sich hier Alexander auf die stoische Schluſslehre. Nun fährt er fort und sagt, diese Schlüsse werden von den älteren Peripatetikern gemischt genannt, und zwar bestehen sie aus einem hypothetischen und einem deiktischen oder kategorischen Satz. Er führt gleich darauf ein Beispiel an, wo der Obersatz lautet: Wenn die Tugend ein Wissen ist, so ist sie erlernbar. Diese Konsequenzbeziehung führe zu nichts, solange man den Bedingungssatz, die Tugend sei ein Wissen, nicht erwiesen habe; dies geschehe nur vermittelst eines kategorischen Schlusses. S. 266, 3—5 zählt er diese gemischten Schlüsse zu den Schlüssen *κατὰ πρόσληψιν* und erkennt in ihnen diejenigen, die Aristoteles im eigentlichen Sinne Schlüsse *κατὰ μετάληψιν* nennt (vgl. An. pr. *α* 45 b 17). Die Bezeichnung dieser Schluſsformen als *κατὰ πρόσληψιν συλλογισμοί* ist stoisch. Man vergleiche S. 324, 16—19, wo die drei Bezeichnungen: Schlüsse *κατὰ μετάληψιν*, Schlüsse *κατὰ πρόσληψιν* und gemischte Schlüsse auf eine Stufe gestellt werden. Nach S. 325, 37 bis S. 326, 1 gehören auch die disjunktiven Schlüsse zu den Schlüssen *κατὰ μετάληψιν*, und Alexander sagt weiter, daſs alle sogenannten *ἀναπόδεικτοι* Schlüsse (dies wiederum ein stoischer Terminus) unter die *κατὰ μετάληψιν* fallen. S. 264, 7—14 bespricht er die disjunktiven Schlüsse; auch von ihnen gelten die Bestimmungen, die schon anläſslich der Schlüsse mit konditionalem Obersatz gegeben worden sind. Beispiel: die Seele ist entweder körperlich oder unkörperlich; nun wird bewiesen, daſs sie unkörperlich ist, etwa durch folgenden Syllogismus: aller Körper ist Element oder besteht aus Elementen; nun ist die Seele weder Element noch besteht sie aus Elementen; also ist sie nicht körperlich.

Auch die Schlüsse aus verneinender Satzverbindung (ἐξ ἀποφατικῆς συμπλοκῆς) gehören hierher; wenn in ihnen das μεταλαμβανόμενον überhaupt des Beweises bedarf, so geschieht dies wiederum in der Form eines kategorischen Schlusses. Beispiel: nicht zugleich kann ein angenehmes Leben das Ziel des Menschen sein und die Tugend um ihrer selbst willen erstrebenswert; nun ist die Tugend um ihrer selbst willen erstrebenswert; also ist ein angenehmes Leben nicht Ziel des Menschen. Daſs die Tugend Selbstzweck ist, kann etwa in folgender Weise bewiesen werden: der Zustand, der demjenigen, der sich in ihm befindet, am besten bekommt und ihm die bestmögliche Ausübung seiner eigenen Tätigkeit gewährt, ist um seiner selbst willen erstrebenswert; nun erfüllt die Tugend diese Bedingung: also ist sie um ihrer selbst willen erstrebenswert. Diese Schluſsweise ist zu unterscheiden von derjenigen, wo der Obersatz eine Folgebeziehung der Form ist: Wenn *A* ist, so ist nicht *B*. Beispiel: wenn die Lust Selbstzweck ist, so ist es die Tugend nicht. Auch hier beweisen wir den Bedingungssatz der Hypothese durch einen kategorischen Schluſs (S. 264, 14—31). Damit wären nach Alexander die eigentlichen Schlüsse κατὰ μετάληψιν des Aristoteles erschöpft. Neben ihnen führt er auch die sogenannten Qualitätsschlüsse an (vgl. An. pr. α 45 b 17); von denen zählt er drei Arten auf: Schlüsse aus dem stärkeren Grade (ἀπὸ τοῦ μᾶλλον), aus dem geringeren Grade (ἀπὸ τοῦ ἧττον), aus dem gleichen Grade (ἀπὸ τοῦ ὁμοίου). Er bemerkt, daſs auch hier eine μετάληψις vorliegt; es wird nämlich der hypothetische Satz der Voraussetzung in anderer Fassung hinzugenommen; dazu muſs er kategorisch erwiesen werden (S. 265, 30 bis S. 266, 2; — S. 324, 19—24). Aber diese Bestimmung ist ein Zusatz Alexanders; er macht darauf aufmerksam, daſs Aristoteles diese Formen als Schlüsse κατὰ ποιότητα und die eigentlichen Schlüsse κατὰ μετάληψιν auseinander hält (S. 266, 2—5).

S. 390, 3 ff. werden im Anschluſs an An. pr. α 50 a 39 — b 2 folgende Arten angeführt: Schlüsse aus einem konditionalen Obersatz (διὰ συνεχοῦς, ὃ καὶ συνημμένον λέγεται) und einer πρόσληψις (interessant ist hier wiederum das Nebeneinander peripatetischer und stoischer Termini), disjunktive Schlüsse, Schlüsse aus einer verneinenden Satzverbindung. Man kann

sich wundern, dafs hier die Schlüsse mit konditionalem Obersatz erscheinen, denn es soll sich um Formen handeln, die von Aristoteles nicht ausgeführt worden sind; nun hat er bereits ein Beispiel solcher Sätze gegeben (50 a 19—28). Oder sollte Alexander den dortigen Schlufs als einen auf Grund blofser Übereinkunft, d. h. einen reinen Schlufs *δι' ὁμολογίας* aufgefafst haben? Man kann auch die Schwierigkeit anders heben, wenn man annimmt, dafs Alexander hier nur die Form des Obersatzes berücksichtigt und von der Bedingung absieht, dafs der Nachsatz durch einen kategorischen Syllogismus bewiesen wird. In dem Beispiel des Aristoteles wird freilich der kategorische Beweis des *μεταλαμβανόμενον* geführt, aber Aristoteles scheint, wenn anders Alexanders Erklärung von *ἴσως* zurecht besteht, das nicht als unumgänglich notwendig betrachtet zu haben. Es mufs übrigens bemerkt werden, dafs Alexander seine Aufzählung von Formen in sehr vorsichtiger Fassung gibt, als stelle er sie nur versuchsweise auf (Z. 3: *λέγοι δ' ἂν* .....; — vgl. Z. 6: *εἰ ἄρα* ..... *προειρημένων*). Endlich erwähnt er die Schlüsse *κατ' ἀναλογίαν* und die Qualitätsschlüsse und läfst die Frage offen, ob es noch weitere Formen gibt. Die Erwähnung der Analogieschlüsse war hier nicht unangebracht, wo Alexander den Unterschied zwischen Schlüssen mit syllogistisch-kategorischer Begründung des *μεταλαμβανόμενον* und solchen nicht berücksichtigt, die für einen solchen Syllogismus keinen Raum bieten.

Fassen wir das Gesagte zusammen, so bekommen wir folgendes Bild. Nach Alexander unterscheidet Aristoteles Schlüsse *δι' ὁμολογίας*, Schlüsse *κατὰ μετάληψιν*, Schlüsse *κατὰ ποιότητα*. Die Schlüsse *κατὰ μετάληψιν* sind nichts anders als die gemischten Schlüsse der älteren Peripatetiker. Sie zerfallen in verschiedene Arten je nach der Natur des Obersatzes.

1. Der Obersatz ist ein Konditionalsatz (*ἀκολουθία, συνημμένον*). Hier wären zwei Möglichkeiten zu unterscheiden, je nachdem das *μεταλαμβανόμενον* der Vordersatz oder der Nachsatz der Voraussetzung ist (vgl. Prantl, S. 386). Aber davon erwähnt Alexander direkt nur die erste. Er führt in seiner Besprechung der *δι' ὅλων ὑποθετικοί* Schlüsse eine Kombination an, die mit der zweiten Form sehr nahe verwandt ist (S. 326, 37 bis S. 327, 2). Maier (a. a. O., S. 273, Anm. 1) hält es für un-

zweifelhaft, daſs Alexander diese Form dem Theophrast zuschreibt, und macht dafür mit Recht den Umstand geltend, daſs er von den Schlüssen *κατὰ μετάληψιν* als von denen spricht *ὑφ' οὓς πάντες οἱ λεγόμενοι ἀναπόδεικτοι*; denn gehörte auch die zweite Form der *ἀναπόδεικτοι* zu den ersteren nicht, so hätte er das sicher hervorgehoben. Dieser ersten Klasse entsprechen, wenigstens der Form des Obersatzes nach, die beiden ersten *ἀναπόδεικτοι* der Stoiker. Der Unterschied ist nur der, daſs diese nicht, wie die älteren Peripatetiker, als Bedingung aufstellten, daſs das *μεταλαμβανόμενον* syllogistisch erwiesen wird. So ist der Begriff der *ἀναπόδεικτοι* Schlüsse weiter als der der gemischten und man darf die schon angeführte Bemerkung Alexanders S. 326, 4—5, sowie die Gleichstellung der beiden S. 262, 29—32 nicht wörtlich nehmen (vgl. Maier, a. a. O., S. 271, Anm. 2). Alexander erwähnt eine andere Form mit konditionalem Obersatz, nämlich die, in der der Obersatz die Form hat: wenn *A* ist, so ist nicht *B*. In der Tat unterscheidet sie sich nur formal von der aus verneinender Satzverknüpfung; vielleicht ist es darauf zurückzuführen, wenn Alexander diese Verschiedenheit beider in sehr vorsichtiger, beinahe hypothetischer Form anführt.

2. Der Obersatz enthält eine verneinende Satzverbindung. Dieser Form entspricht der dritte *ἀναπόδεικτος* der Stoiker.

3. Der Obersatz ist disjunktiv. Hier hat man wiederum zwei Formen, je nachdem das *μεταλαμβανόμενον* die Bejahung oder die Verneinung des einen Gliedes der Voraussetzung darstellt. Beide sind ausgeführt bei Philoponus (zitiert von Prantl, S. 388, Anm. 72; nur zum Teil in Schol. in Aristot. 170 b 10—22). Daran, daſs schon Theophrast diese zwei Möglichkeiten erkannt hatte, zweifelt auch Maier nicht (S. 274 und Anm. 1), der doch Philoponus' Bericht als unzuverlässig bezeichnet (S. 271, Anm. 2). Freilich verweist er hierbei nur auf Alexander. Dieser führt bloſs die eine Form an, nämlich diejenige, in der durch Aufhebung des einen Gliedes der Disjunktion das andere bewiesen wird, aber seine Bemerkung: *ὁποῖον γὰρ ἂν αὐτῶν λαμβάνηται δείξεως δεόμενον* enthält implicite die beiden Möglichkeiten; wenn er sagt, in einem disjunktiven Urteil der Form: entweder ist *A* oder *B* könne der Beweis an dem einen oder dem anderen der beiden Glieder vorgenommen werden, so muſs, da

ja nicht beide wahr sein können, der Beweis in dem ersten Fall auf eine Bejahung, in dem anderen auf eine Verneinung hinauslaufen; könnte man nämlich ebenso gut den Satz *A* wie den Satz *B* kategorisch aufstellen, so wäre damit die Disjunktion aufgehoben.

Man sieht: wir haben hier eine entwickelte Theorie der hypothetischen Schlüsse vor uns. Alexander knüpft sie, wie gesagt, an einige Angaben der Analytik und zwar derart, daſs sie als die bloſse Entfaltung dessen erscheint, was Aristoteles nur andeutungsweise erwähnt hatte. Daſs aber soviel darin steckt, wie Alexander meint, wird man schwerlich annehmen können. In der Tat hat der Kommentator seine genaue und ausführliche Darstellung keineswegs allein aus dem herausgelesen, was Aristoteles ihm bot, sondern aus der nacharistotelischen Tradition reichlich geschöpft. Wenn wir von einigen Hinweisen auf die stoische Schluſslehre und einer Entlehnung aus ihrer Terminologie (*πρόσληψις, προσλαμβάνειν*) absehen, so ist seine Hauptquelle, wie schon aus der Berufung auf die *ἀρχαῖοι* und insbesondere aus einer wichtigen Angabe S. 390, 2—3 ersichtlich, in den unmittelbaren Nachfolgern des Aristoteles, vor allem wohl in Theophrast zu erblicken. Bekanntlich sagt Aristoteles 50 a 39—b 2, nachdem er von den hypothetischen Schlüssen mit konditionalem Obersatz und von den apagogischen Schlüssen *δι᾽ ἀδυνάτου* gehandelt hat, es werden noch viele andere hypothetisch gefolgert, die man betrachten und klar bezeichnen müsse; er wolle später untersuchen, in welche Arten sie zerfallen und in wievielerlei Art ein Satz hypothetisch gewonnen werden könne. Daran knüpft Alexander die Bemerkung, daſs von Aristoteles keine derartige Abhandlung überliefert sei, aber diese Schlüsse seien von Theophrast in seiner Analytik sowie von Eudem und einigen Schülern des Aristoteles behandelt worden. Da er gleich darauf die verschiedenen Arten von hypothetischen Schlüssen anführt, woran Aristoteles wohl gedacht haben mag, so ist die Annahme naheliegend, daſs er dabei von den eben erwähnten Logikern abhängig ist. Es fragt sich nun, ob diese die Theorie der hypothetischen Schlüsse so wiedergegeben haben, wie sie von Aristoteles bereits aufgestellt war, oder ob sie bei ihnen eine weitere originelle Ausbildung erfahren hat. Soviel wir urteilen

können, ist das zweite das Richtige. Aus den besprochenen Stellen geht nur hervor, dafs Aristoteles zwischen Schlüssen δι' ὁμολογίας und solchen aus einer anderen Voraussetzung unterschied und ein anderes Mal von Schlüssen κατὰ μετάληψιν und κατὰ ποιότητα als zwei Arten von Voraussetzungsschlüssen sprach, und endlich auf mehrere Formen von hypothetischen Schlüssen hinwies, ohne sie jedoch einzeln auszuführen. Zwischen diesen in sehr allgemeiner Form gehaltenen, flüchtig hingeworfenen Angaben und der fein ausgebildeten Theorie der älteren Peripatetiker ist der Abstand ein zu grofser, als dafs man mit Wahrscheinlichkeit annehmen könnte, diese hätten nichts Neues zur Lehre vom eigentlichen Voraussetzungsschlufs gebracht. Damit, dafs sich bei Aristoteles schon gewisse Formen aufweisen lassen, die mit denen seiner Nachfolger identisch oder wenigstens ihnen ähnlich sind (darüber s. Maier, S. 258—263), ist für eine solche Annahme nichts gewonnen. Denn etwas anderes ist es, gelegentlich von einem Schlufsverfahren praktischen Gebrauch zu machen und es im Zusammenhang einer theoretischen Betrachtung als bestimmte Schlufsform aufzustellen. Ja, es sollte nicht einmal, wenn Maiers Vermutung das Richtige trifft, die Erwähnung der Schlüsse κατὰ μετάληψιν und κατὰ ποιότητα An. pr. α 45 b 16—17 von Aristoteles stammen, sondern eine Interpolation von der Hand eines späteren, durch die Theophrastische Logik beeinflufsten Peripatetikers sein (II, 1. H., S. 284; — vgl. S. 256 bis 257; S. 263—264, sowie den ganzen Paragraphen 3 über die Theophrastische Lehre von den hypothetischen Schlüssen). Danach bliebe in der Analytik bezüglich der eigentlichen Voraussetzungsschlüsse nur der Unterschied zwischen solchen ἐξ ὁμολογίας und solchen aus einer anderen Hypothese, und zwar einer, die nicht nur auf blofser Übereinkunft beruhte, sondern dazu noch einen sachlichen Zusammenhang darstellte (S. 285). Damit will Maier nicht etwa sagen, über diese Unterscheidung hinaus wäre Aristoteles nicht gekommen; er gibt zu, dafs der Philosoph in diesem Rahmen für verschiedene Abstufungen und Varietäten Platz fand, aber hebt hervor, dafs er „den subjektiv-dialektischen Charakter dieser Schlüsse einseitig in den Vordergrund rückt“ (S. 286), m. a. W. dafs er fast ausschliefslich die Schlüsse aus blofsem Zugeständnis be-

rücksichtigt. Es ist nicht hier der Ort, Maiers Auffassung zu prüfen. Soviel kann man ihm ohne weiteres zugeben, dafs sich für die Angabe 45 b 16—17 kein sonstiger Anhaltspunkt bei Aristoteles findet. Auch ist es wenig verständlich, dafs Aristoteles die Schlüsse κατὰ μετάληψιν als eine besondere Art der Voraussetzungsschlüsse hinstellt, während er doch voraussetzt, dafs auch die von ihnen verschiedenen Syllogismen eine Einsetzung verwenden (Maier, a. a. O., S. 256—257). Man kann aber im Zweifel sein, ob diese Schwierigkeiten derart sind, dafs sie die Annahme einer Interpolation unumgänglich nötig machen sollten. Übrigens bleibt, welche Stellung man auch Maiers Konjektur gegenüber einnehmen mag, in jedem Falle eins sicher: die Lehre von den Voraussetzungsschlüssen im engeren Sinne, wie sie von Theophrast, Eudem und ihrem Kreis entwickelt worden ist, und damit auch die Darstellung bei Alexander, der zum gröfsten Teil auf ihnen fufst, bedeutet einen wesentlichen Fortschritt über das Bild hinaus, das wir uns nach den Angaben des Aristoteles von diesen Schlüssen machen können. Wahrscheinlich ist ferner, dafs diese Dürftigkeit selbst nicht vom Zufall abhängt, sondern ihren Grund darin hat, dafs Aristoteles auf diesem Gebiete nicht zu voller Klarheit gekommen war; wohl hat er die Notwendigkeit eingesehen, die verschiedenen Möglichkeiten auseinanderzuhalten und systematisch zu ordnen; es finden sich bei ihm Ansätze zu einer solchen Klassifizierung, aber er hat sie, soweit wir nach dem vorhandenen Material urteilen können, nicht durchzuführen vermocht. Anlafs zu Meinungsverschiedenheiten kann nur noch die Frage bieten: was ist der Umfang und die genaue Natur der Ausgestaltung, welche die Voraussetzungsschlüsse von den unmittelbaren Nachfolgern des Aristoteles erfahren haben? was ist von dem, was uns bei ihnen als Neuerungen vorkommt, wirklich neu, was dagegen nur die Entwicklung eines dem Aristoteles schon bekannten oder gar von ihm vorbereiteten Gedankens? Eine völlig sichere Antwort auf diese Frage scheint mir ausgeschlossen.

Namenregister.

Sachregister.

Berichtigungen.

S. 16 Z. 21 lies „bejahenden" statt „verneinenden".
„ 54 „ 9 lies „tatsächlichen" statt „tätsachlichen".
„ 78 „ 14 lies „Oberbegriff" statt „Obersatz".

Druck von Ehrhardt Karras, Halle a. S.

ABHANDLUNGEN

ZUR

PHILOSOPHIE

UND IHRER GESCHICHTE

HERAUSGEGEBEN

VON

BENNO ERDMANN

ACHTUNDZWANZIGSTES HEFT

ADELHEID THÖNES

DIE PHILOSOPHISCHEN LEHREN IN LEIBNIZENS THÉODICÉE

HALLE A. S.

VERLAG VON MAX NIEMEYER

1908

DIE PHILOSOPHISCHEN LEHREN

IN

LEIBNIZENS THÉODICÉE

VON

ADELHEID THÖNES

HALLE A. S.
VERLAG VON MAX NIEMEYER
1908

Meinem verehrten Lehrer

Herrn Professor Dr. Grafe

in herzlicher Dankbarkeit

gewidmet

Inhaltsverzeichnis.

In der folgenden Arbeit sind Stellen aus der eigentlichen Théodicée, d. h. den drei Essais sur la bonté de Dieu etc. durch die Nummern der betreffenden Paragraphen oder durch Th mit der Nummer angeführt, solche aus dem Discours de la conformité mit D, aus der Causa Dei mit C und der Nummer des Paragraphen. Die übrigen Stellen im Text sind, wofern nichts andres bemerkt ist, nach Seiten der Erdmannschen Ausgabe zitiert. Bei den Zitaten in den Anmerkungen bedeutet E mit nachfolgender Seitenzahl, wie im Text, die Erdmannsche, G die Gerhardtsche Ausgabe von Leibnizens Werken.

I.

Ziel und Gefüge der Théodicée.

Es ist eine eigentümliche Tatsache, dafs ein vorwiegend theologisches Buch, das hauptsächlich praktische Fragen behandelt, das „Essais sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal“ enthält, das einzige gröfsere philosophische Werk geblieben ist, das Leibniz selbst der Öffentlichkeit übergeben hat, und dafs dieses Buch für lange Zeit die wesentliche Quelle für die Kenntnis seiner philosophischen Lehren, eine Hauptgrundlage für seinen philosophischen Ruhm in weiteren Kreisen bilden konnte. Dies erklärt sich wohl aus der allgemeinen Richtung der geistigen Bedürfnisse der Aufklärung in Deutschland, vor allem aber daraus, dafs die Théodicée eine polemische Auseinandersetzung mit einem der auch für die deutsche Aufklärung einflufsreichsten damaligen Schriftsteller war, mit dem viel bewunderten und energisch bekämpften Pierre Bayle.

Religiöse und kirchliche Interessen bestimmten in weitem Mafse das geistige und öffentliche Leben im 17. Jahrhundert und am Anfang des 18., besonders bei uns. Das zeigen die Verhandlungen, die zur Wiederherstellung der Einheit des religiösen Lebens zwischen Katholiken und Protestanten sowohl, als auch zwischen Lutheranern und Reformierten geführt wurden. Das Bedürfnis den Gegner auf friedlichem Wege zu überwinden, nachdem die Gewalt der Waffen in den grofsen Religionskriegen keiner Partei den Sieg verliehen hatte, führte zu vielfachen Bemühungen, einflufsreiche, besonders fürstliche Personen zu bekehren, liefs eine umfangreiche Kontroversliteratur entstehen. Deutlicher zeigt sich die Stärke des reli-

giösen Interesses in Bewegungen mehr innerlicher Art, die sich auf dem Boden des Katholizismus an Namen knüpfen wie Molinos, Frau Guyon, Fénélon, auf protestantischem an Zinzendorf, Spener, Francke. Ein von der Theologie ganz unabhängiges oder gar der herrschenden Kirchenlehre widersprechendes Denken hatte sich erst bei einzelnen hervorragenden Geistern entwickeln können und wurde als gefährlich betrachtet und verfolgt. Wenn ein Descartes es nicht wagte, ein Werk, das Kopernikanische Ideen vertrat,[1]) zu veröffentlichen, wenn Spinoza als Atheist und Libertinus gemieden wurde, und sogar bitteren Angriffen ausgesetzt war, wenn eine Schrift wie das Colloquium heptaplomeres des Bodinus nur handschriftlich verbreitet werden durfte, wenn selbst Arnauld wegen ketzerischer Ansichten verfolgt und genötigt wurde, seinen Aufenthaltsort zu verbergen,[2]) so beweist dies die Macht der kirchlich sanktionierten Scholastik, die nicht nur in katholischen Ländern sondern durch das Melanchthonische System der Wissenschaften auch in Deutschland das geistige Leben beherrschte. Ein Vorwalten theologischer Interessen konnte also einem philosophischen Werke in jener Zeit nicht zum Nachteil gereichen.

Um würdigen zu können, was für eine Bedeutung die Beziehung auf Bayle dem Buche verleihen konnte, müssen wir uns die Stellung dieses Schriftstellers innerhalb der geistigen Strömungen jener Zeit vergegenwärtigen.

Seine literarische Tätigkeit umfaſste beinahe das ganze Gebiet dessen, was seine Zeit bewegte. Als Sohn einer reformierten Predigerfamilie, als Bruder eines der Opfer der Religionsverfolgungen Ludwigs XIV. vertrat er mit Entschiedenheit das Prinzip der religiösen Duldung.[3]) Als Philosoph bekämpfte er, indem er die abergläubischen Deutungen, die das Erscheinen eines Kometen (1680) hervorgerufen hatte, zurückwies, den auf Vorzeichen gegründeten Aberglauben überhaupt.

Wie in diesen polemisch auf die Zeitereignisse eingehenden

---

[1]) Le monde.

[2]) Bayle, Dict. hist. et crit. ed Des Maizeaux, S. 341.

[3]) Vor allem in seiner Critique générale de l'histoire du Calvinisme und seinem Commentaire philosophique sur les Paroles: Contrains les d'entrer.

Schriften zeigt sich Bayles hervorragende schriftstellerische Bedeutung auch in den Artikeln seines vielbenutzten Hauptwerks, des Dictionnaire historique et critique, in denen er sich nicht mit einer historischen Darstellung begnügte, sondern die philosophischen und theologischen Probleme der Zeit eingehend und scharfsinnig erörterte. Er hatte nicht nur eindringende Kenntnis von allen philosophischen Richtungen der Zeit, sondern sah auch mit scharfem Blick den schwachen Punkt einer jeden. Schon bei dem Jüngling hatte sich diese kritische Eigenart, dieses Bedürfnis alle Seiten einer Frage zu erwägen, geltend gemacht. Nach dem Grundsatz „audiatur et altera pars“ hatte er auch die Kontroversschriften der katholischen Gegner lesen wollen, war dann von ihren Gründen überzeugt zum Katholizismus übergetreten, um aber bald darauf nach erneuter Prüfung der verschiedenen Argumente zum väterlichen Glauben zurückzukehren. So hatte ihn auch in der Philosophie das schnelle Auffassen des Verfehlten jeder Lehre verhindert, sich irgend einer vollständig anzuschliefsen. Er war in der Scholastik geschult und schätzte ihre Logik zeitlebens hoch, hatte Descartes studiert, seine Lehren gegen kirchliche Angriffe verteidigt, sich mit Poiret auseinandergesetzt, hatte Spinozas Determinismus und Pantheismus kritisiert, hatte gegen Leibnizens Lehre von der prästabilierten Harmonie Bedenken geäufsert und mit Le Clerc über die Cudworthsche Lehre von den plastischen Naturen gestritten.

Indem er bei seinen philosophischen Erörterungen durch die Erwägung des Für und Wider das Ungenügende aller philosophischen Richtungen erkannte, kam er zu der Überzeugung von der Unzulänglichkeit der menschlichen Vernunft überhaupt, zu einem völligen Skeptizismus. Am stärksten machte sich dies bei seiner Behandlung der theologischen Fragen geltend. Er gefiel sich z. B. darin den Nachweis zu führen, dafs kein Vernunftgrund die manichäische Lehre von den zwei Grundprinzipien der Welt widerlegen könne.

Allerdings führten seine Kritik und sein Skeptizismus ihn nicht dazu, die Möglichkeit jeder Wahrheit abzuleugnen, machten ihn keineswegs zum Atheisten, wie seine Gegner ihm vorwarfen. Vielmehr schlofs er aus der Unzulänglichkeit der menschlichen Vernunft auf die Notwendigkeit, sie der Offenbarung

unterzuordnen. Er wollte, wie sein Gegner Leibniz es ausdrückt, die Schwäche des natürlichen Lichtes zeigen, damit das übernatürliche um so heller leuchte.

Wenn es ihm auch wirklich mit dieser Unterwerfung des Verstandes unter den Glauben Ernst war, wenn es ungerecht ist anzunehmen, daſs er sich durch ein solches Vorgeben vor Verfolgungen sichern wollte, so muſsten doch die scharfen Argumente, die er gegen die herrschenden philosophischen und theologischen Meinungen vorbrachte, allen, die sie vertraten, als eine groſse Gefahr erscheinen. Und das um so mehr, je weiter der Kreis war, den er durch die Art seiner Darstellung fesselte. Sein lebendiger, scharfsinniger, geistvoller Stil verschaffte selbst einem so umfangreichen Werk wie seinem Dictionnaire eine weite Verbreitung. Seine „Nouvelles de la république des lettres", eine Monatsschrift, in der er durch Auszüge und Besprechungen alle neuen und wertvollen Erscheinungen der Literatur dem Publikum zugänglich machte, sicherten ihm einen bedeutenden Einfluſs bei allen, die an dem geistigen Leben der Zeit Anteil nahmen.

Mit seiner Popularität wuchs natürlich auch das Bedürfnis, ihm entgegenzutreten, um die Gefahr seines Wirkens zu bekämpfen. Als sachliche Gegner sind auf theologischem Gebiet besonders William King, der spätere Erzbischof von Dublin und Jaquelot, der Hofprediger von Berlin zu nennen. Von Philosophen hatte auſser dem schon erwähnten Le Clerc besonders Leibniz verschiedentlich einen Austausch mit dem berühmten Schriftsteller gesucht. Er hatte groſsen Wert auf Bayles Kritik seines Systems gelegt, die in dem Artikel „Rorarius" gegebenen Einwände Punkt für Punkt zu beantworten und durch genauere Erläuterungen zu widerlegen versucht. In Einzelheiten war ihm dies auch gelungen, aber von der Möglichkeit des ganzen Systems hatte er den groſsen Kritiker nicht zu überzeugen vermocht. Wenn Leibniz in seiner Théodicée eine Zusammenfassung dessen bot, was er philosophisch und theologisch gegen Bayles Behandlung religiöser und sittlicher Probleme zu sagen hatte, wenn er darin auch auf anderweitige Kontroversen seines Gegners einging, so muſste ein solches Buch bei allen, die von jenem angezogen oder beunruhigt worden waren, also bei allen, die von den

geistigen Strömungen der Zeit bewegt wurden, lebhaftes Interesse hervorrufen.

Die Nachwelt hat allerdings weniger günstig über dieses Werk geurteilt, und heutzutage ist die Ansicht, dafs es nur ganz geringen philosophischen Wert habe, vielfach verbreitet. Man geht zum Teil so weit zu behaupten, ihr Gedankeninhalt passe eigentlich garnicht in den Rahmen des Leibnizischen Systems und sucht diese Eigentümlichkeit auf verschiedene Weise zu erklären.[1])

Der äufsere Anlafs zur Abfassung des Werkes spricht allerdings für diese Anschauung. Es ist bekanntlich entstanden aus Aufzeichnungen von Unterredungen mit der Königin Sophie Charlotte, in denen sie für die religiösen Zweifel und Bedenken, die Bayles geistvolle Artikel in ihrem Gemüte erregt hatten, bei Leibniz Lösung gesucht hatte. Seine Widerlegung der Bayleschen Ansichten sollte auf ihren Wunsch und nach ihrem Tode auf Drängen vieler Freunde des Philosophen, einem gröfseren Publikum zugänglich gemacht werden. Deshalb wurde für das Buch auch die französische Sprache gewählt.[2])

Also zur Darstellung der eigentlich philosophischen Lehren Leibnizens konnte das Werk nicht bestimmt sein. Der Verfasser sagt auch selbst, es solle nur aus dem einen der beiden Labyrinthe, in denen sich die menschliche Vernunft so oft verirrt, einen Ausweg zu zeigen versuchen, nur die Fragen behandeln, die das ganze Menschengeschlecht angehen, Probleme, die nur die philosophisch und theoretisch Interessierten aufwerfen, sollen beiseite gelassen werden.

---

[1]) Siehe Stein: Leibniz u. Spinoza, S. 208. Prantl: Allg. d. Biogr. Art. L. S. 201. Pichler: Theol. des Leibniz I, S. 181. — Stein gibt in der Anmerkung eine Zusammenstellung der abfälligen Urteile. Wenn er aber dort sagt, das schroffste Urteil habe Boeckh gefällt (in dem Aufsatze: Leibniz in s. Verhältnis zur positiven Theologie, Raumers hist. Taschenb. 1844) er habe die Théodicée für unvereinbar mit der Monadenlehre erklärt, so entspricht dies doch nicht ganz dem Inhalte des Aufsatzes. Boeckh spricht zwar von der geringen metaphys. Tiefe der Théod. S. 487, erkennt aber ausdrücklich an, dafs „ihr philosophischer Inhalt mit seinen übrigen Philosophemen durchaus im Zusammenhang stehe" S. 491.

[2]) Brief an Burnett, G III 320, an Hugony, G III 680. — Auch die Bruchstücke von Entwürfen der Théod. in deutscher Sprache, G VI 463 ff., Stein Beilage XVIII S. 345, sprechen für die populäre Bestimmung des Werks.

Auch die inneren Gründe, die Leibniz seit seiner Jugend den Plan einer Théodicée fassen ließen,[1]) geben nicht aus seinem theoretisch-philosophischen, sondern aus seinem religiös-praktischen Bedürfnis hervor. Gleich die ersten Worte des Buches zeigen, daß es dem Verfasser darin um die wahre Frömmigkeit zu tun ist. Er beklagt es, daß man ihr Wesen so oft verkennt, daß bloße formalités de dévotion, Schatten der Wahrheit, wie Zeremonien und Glaubensformeln, an ihre Stelle treten, daß das göttliche Licht nur zu oft durch Menschenmeinungen verdunkelt wird, E 468 a, 469 b. Die wahre Frömmigkeit besteht in rechter Gesinnung und rechtem Tun, E 468 a; ihre Grundlage ist die rechte Erkenntnis. Es ist von höchster Wichtigkeit, daß diese Quelle der Frömmigkeit nicht durch falsche Anschauungen von Gott verunreinigt werde, E 470 a, denn aus solchen erwächst nicht nur träges Genußleben, das sich jeder eignen Sorge entschlägt, dem Trieb des Augenblicks sich widerstandslos hingibt, sondern schlimmer noch, Laster-

---

[1]) Er schreibt darüber an Jablonski, d. 23. Jan. 1700: Ich hatte mir einsmals vorgenommen, eine Theodiceam zu schreiben und darinnen Gottes Gütigkeit, Weisheit und Gerechtigkeit sowohl als höchste Macht und unveränderliche Influenz zu vindizieren. Aber es wird besser angewandt sein, wenn mir Gott einsmals die Gnade verleihen sollte, solche Gedanken, (davon Sie noch nur kleine Echantillons gesehen) bei mündlicher Konferenz mit vortrefflichen Leuten, zu Gewinnung der Gemüter und Beförderung der Einigkeit der protestierenden Kirchen, glücklich durchzubringen. Gurauer, Leibniz Leben II S. 246, und an Magliabechi 1697: Cum vero nihil aliud apud me iustitia sit, quam caritas ad normam sapientis et qui amat is felicitatem alterius asciscat in suam. atque ideo iurisprudentia vere universalis etiam ius divinum comprehendat, nihil Deo dignius amari et vicissim Deo curae est felicitas Creaturarum Intelligentium quantum patitur Harmonia rerum; Hinc Theodicaea quaedam elementa nonnihil affecta dudum habui, quae ni fallor Theologis omnium partium poterunt pro maxima parte probari et fortasse conferent aliquid ad minuendas lites. Dutens V S. 118. Im Vorwort der Théodicée, E 476, spricht Leibniz von den eingehenden Studien, die er über diesen Gegenstand gemacht habe; er erwähnt dort auch einen lateinischen schon 1673 verfaßten Dialog, in dem er es als Tatsache hingestellt habe, daß Gott die vollkommenste von allen möglichen Welten erwählt habe und durch seine Weisheit bestimmt worden sei, das damit verbundene Übel zuzulassen, was jedoch nicht hindere, daß diese Welt in allem die beste sei, welche gewählt werden konnte. Vgl. auch Vahlen: Leibniz als Schriftsteller. Berl. Sitzungsberichte 1897, S. 699.

haftigkeit, die sogar die Gottheit selbst zum Mitschuldigen ihrer Bosheit machen möchte. Es ist daher notwendig, die „connaissance de Dieu, telle qu'il la faut, pour exciter la piété et pour nourrir la vertu“, gegen alle Angriffe zu sichern. Dies ist das Ziel, das Leibniz in seiner Théodicée verfolgt, E 474 b.

Ein Zweifel an der Möglichkeit solcher Erkenntnis, an der Fähigkeit der menschlichen Vernunft, sie zu erwerben, besteht für den rationalistischen Philosophen nicht. Diese ist so gut ein göttliches Geschenk wie der Glaube, D 39. Wir brauchen nicht auf sie zu verzichten, um dem Glauben zu folgen. Das würde für Leibniz so viel heifsen wie „uns die Augen auskratzen, um klar sehen zu können“, D 38. Ihm ist ein „credo quia absurdum“ völlig unbegreiflich. Als witzigen Einfall, der nur auf den Schein von Widersinnigkeit bezogen werden dürfe, bezeichnet er Tertullians Wort. Daher erregt ihm das, was Bayle Triumph des Glaubens nennt, dieses Geheifs des Schweigens an die Vernunft, nachdem man sie zu viel hat reden lassen, schwere Bedenken, E 474 b. Die Lehre von der doppelten Wahrheit scheint ihm falsch und um so gefährlicher, als sie sich zum Anwalt der Frömmigkeit selbst zu machen scheint. Ihrer Widerlegung, dem Nachweis der Übereinstimmung zwischen Vernunft- und Glaubenswahrheiten, widmet er daher einen einleitenden Teil seines Werkes.

Nachdem er darin die notwendige Voraussetzung für seine Darlegungen gesichert hat, behandelt er in drei Essais das eigentliche Problem, die Verteidigung des wahren Gottesbegriffs. Von zwei Seiten erheben sich die Angriffe. Einmal scheint die Annahme menschlicher Freiheit, die doch notwendig ist, um eine Verantwortlichkeit zu begründen, dem göttlichen Vorherwissen, Gottes Vorsehung, zu widersprechen. Anderseits erheben sich auf Grund des in der Welt vorhandenen Übels Schwierigkeiten in bezug auf die Güte, Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes. Also Gott, einmal in seinem Verhältnis zum einzelnen Menschen und dessen Handlungen, zweitens zur Welt, ist das Thema der Théodicée.

Es wird keineswegs systematisch ausgeführt. Eine logische Disposition des ganzen Buches zu geben, ist unmöglich. Nur der Gedankengang im grofsen Ganzen läfst sich verfolgen. Gewisse Anhaltspunkte seiner Anordnung gibt Leibniz selbst.

§ 107 sagt er, er habe im ersten Essai „une exposition ample et distincte de toute cette matière“ geben wollen. In den beiden folgenden wolle er auf Einzelheiten eingehen, besonders um alle etwaigen Bedenken, vorzüglich die von Bayle erhobenen, nach allen Seiten zu beleuchten und zu widerlegen. § 241 erklärt er, im zweiten Teil habe es sich um Schwierigkeiten gehandelt, die auf Grund des moralischen Übels der Welt geltend gemacht würden. Im dritten wolle er vor allem den Ursprung des physischen Übels, des Elends und Leids der Welt erklären.

Wie sich nach diesen Andeutungen erwarten läſst, findet sich die beste Gliederung im ersten Essai, der die allgemeine Darstellung des Problems geben will. § 1—5 wird einleitend die Frage nach den beiden wesentlichen Gesichtspunkten zerlegt: 1. Gott gegenüber dem Übel der Welt, 2. Gott gegenüber der menschlichen Freiheit. § 6—33 wird eine Lösung des eigentlichen Théodicéeproblems durch Leibnizens Lehre von der besten Welt versucht, in § 34—106 handelt es sich um die Frage der menschlichen Freiheit. In § 74—76 wird diese vom Standpunkte der Philosophie und natürlichen Theologie aus betrachtet, während in den folgenden §§ 77—106 eine Auseinandersetzung über die entsprechende Lehre der geoffenbarten Theologie, die Prädestinationslehre, gegeben wird.

Im zweiten Teil, wo es sich um den Nachweis handelt, daſs „Dieu concourt moralement au mal moral, c'est à dire au péché sans être coupable du péché, et même sans en être complice“ § 107, ist die Gedankenfolge weniger klar. Es sollen zunächst Baylesche Thesen, sieben theologische und neunzehn philosophische, gewürdigt und widerlegt werden. Diese üben an der biblischen Erzählung des Sündenfalles Kritik und gipfeln in der Behauptung, daſs bei einem Wesen, das mittelbar oder unmittelbar die Ursache des furchtbaren „mal moral“ sei, von Güte nicht die Rede sein könne. Ihre Reihenfolge ist für Leibnizens Entgegnungen naturgemäſs bestimmend. Somit muſs das Problem der menschlichen Freiheit, das Bayle auch berührt und das mit der Frage untrennbar verknüpft ist, gleichzeitig behandelt werden. Ein Festhalten an der logischen Gliederung, die der erste Teil zur besseren Übersicht bot, ist somit vollkommen unmöglich.

Nach Beantwortung der Thesen polemisiert Leibniz gegen verschiedene andre, auch von Bayle in Betracht gezogene Ver-

suche, den Ursprung der Sünde zu erklären. § 135 — ca. 157 sucht er den Dualismus, der die alte Welterklärung der Manichäer wieder aufnimmt, zu widerlegen, § 158—168 ist ein Versuch, das Übel als etwas blofs Negatives hinzustellen, § 168—174 wendet er sich gegen den Determinismus, der auch Gott einer absoluten Notwendigkeit unterwirft, § 175—191 gegen die entgegengesetzte Anschauung, die alles Geschehen aus einem „decret arbitraire“ des höchsten Wesens ableitet. Schliefslich entwickelt Leibniz wieder seine schon im ersten Teil gegebene Lösung, d. i. seine Lehre von der besten Welt und seine eigentümliche Freiheitslehre, nur von andern Gesichtspunkten aus, im Anschlufs an gemachte Einwendungen.

Der dritte Teil versucht zunächst überzeugend darzutun, dafs das physische Übel durchaus nicht in so grofsem Umfange herrschend sei, als oft angenommen werde. Sowohl bei den vernünftigen Geschöpfen als in dem Ganzen der Welt überwiegt nach Leibnizens Überzeugung das Gute § 241—263. Das zweifellos vorhandene physische Übel wird sodann als Strafe der Sünde aus der mifsbrauchten Freiheit der Geschöpfe abgeleitet § 263—288. Im Anschlufs daran folgt eine eingehende Bestimmung des Wesens der Freiheit, zunächst der menschlichen — § 336, sodann auch der göttlichen — § 350. Aus der Eigenart der göttlichen Freiheit, die das Bestehen gewisser Gesetze nicht ausschliefst, wird das göttliche Vorherwissen, die Vorsehung, erklärt — § 376. Den Beschlufs bildet dann eine Abgrenzung zwischen den Gebieten göttlichen und menschlichen Tuns.

Aus dieser nur die Hauptpunkte des Gedankengangs andeutenden Skizze zeigt sich wohl klar, dafs in allen drei Teilen das ganze Hauptproblem stets von neuem behandelt wird, dafs jeder Essai im allgemeinen und im besonderen immer wieder Gott im Verhältnis zur Welt und zum einzelnen Menschen unter einem neuen Gesichtspunkte darstellt.

Da sich Leibniz aber durchaus nicht ausschliefslich gegen Bayle wendet, sondern gegen alle, die andre Ansichten vertreten, als er sie geltend macht — eine fast unübersehbare Zahl von Gelehrten, Philosophen alter und neuer Zeit, Naturforschern, Mathematikern, Theologen werden zitiert, um widerlegt oder als Gewährsmänner herangezogen zu werden — und

zwar nicht systematisch, sondern nur gelegentlich, so bringt schon dieser polemische Charakter des Werks eine grofse Unübersichtlichkeit mit sich. Diese wird noch gesteigert durch das Bemühen des Schriftstellers, auch für die Erbauung, die Neugier und die Erheiterung seiner Leser Sorge zu tragen, E 478. So unterbrechen seinen Gedankengang Stücke, wie das phantastische Luftschlofs der astronomischen Theologie, Exkurse über die älteste Völkergeschichte und eine Fülle von Anekdoten aus den verschiedensten Wissensgebieten. So bildet den Schlufs die Fortsetzung eines Dialogs von Laurentius Valla, die, wie er hofft, denen Vergnügen machen wird, die schwierige, aber wichtige Wahrheiten gern „d'une manière aisée et familière" dargelegt sehen. Es zeigt sich im ganzen Werk die Eigenart des Philosophen, der in fortwährender Berührung mit andern, im geistigen Austausch mit fast allen führenden Geistern der Zeit auf allen Gebieten Bereicherung seiner Erkenntnis suchte. Ihm kam es nicht darauf an, seine Gedanken in geschlossenem Aufbau zu einem System zu gestalten. Einzelne Fragen waren es meist, die ihn beschäftigten, deren Lösung er in Zustimmung oder Gegensatz zu fremder Ansicht zu begründen pflegte. Als eine Sammlung von niedergeschriebenen einzelnen Untersuchungen stellt sich uns die Théodicée dar, die durch den seit seiner Jugend gefafsten Plan nur lose zusammengefafst werden, ohne zu einem einheitlichen Ganzen verwachsen zu sein.[1])

Auch zwei der vier dem Werke beigegebenen Anhänge bestärken uns in dieser Ansicht. Sie enthalten die Gedanken der Zustimmung oder des Widerspruchs, die durch die Lektüre von Hobbes' Kontroverse mit dem Bischof von Bramhall über Freiheit, Notwendigkeit und Zufall und von William Kings Buch über den Ursprung des Übels in Leibniz angeregt und hier schriftlich fixiert worden waren. Da sie in engem Zusammenhang mit dem Thema der Théodicée stehen, will er sie ihren Lesern nicht vorenthalten. Aber er fügt sie einfach bei, ohne sie dem Ganzen einzugliedern.

Leibniz scheint indessen den Mangel seiner Darstellung, der das Verständnis seines Gedankenganges bedeutend er-

---

[1]) Siehe Vahlen: L. als Schriftsteller. Berliner Sitzungsber. 1897. — Ebenso Stein: L. u. Sp. S. 278 ff.

schwert, selbst gefühlt zu haben, denn in den beiden andern Anhängen sucht er eine klarere Übersicht über seine Behandlung des Themas zu geben. Im ersten widerlegt er Einwände in formgerechten Schlüssen, im vierten, der sogenannten Causa Dei[1]), faſst er in lateinischer Sprache die Hauptpunkte zusammen. Damit nicht genug, fügt er noch eine Tabelle hinzu, um den lückenlosen Zusammenhang seiner Argumentation zur Verteidigung Gottes über jeden Zweifel sicherzustellen.

II.

Der Gesamtcharakter der Leibnizischen Lehren und die Bedeutung ihrer Entwicklung.

Trotz des überwiegend praktischen Zwecks des Buches, trotz seiner so unsystematischen Darstellung ist Leibniz fest überzeugt, einen nicht unerheblichen Teil seiner eigentlich philosophischen Lehren in der Théodicée niedergelegt zu haben. Er sagt, er habe seine metaphysischen Prinzipien in ihr demonstrativ festgesetzt, obwohl er sie populär dargestellt habe.[2]) Er meint, wenn sie auch nicht genüge, das Ganze seines Systems zu geben, so würde doch, wenn man das in verschiedenen Journalen Veröffentlichte hinzunähme, nicht viel daran fehlen.[3]) Er beruft sich in philosophischen Auseinandersetzungen verschiedentlich auf die Théodicée,[4]) und in der sogenannten

[1]) Über die Zugehörigkeit der Causa Dei zum Original der Théodicée, siehe, G VI 13 u. 14, Habs bezeichnet sie in seiner Übersetzung I, S. 44 als einen erst zur lat. Übersetzung von 1716 hinzugekommenen Anhang. — Daſs sie nicht nur als später verfaſster Nachtrag zu betrachten ist, ergibt wohl auch die groſse Übereinstimmung in Gedankengang und Ausdruck mit einer G III 29 abgedruckten Zusammenstellung seiner Hauptargumente gegen Bayle. Sie darf vielleicht als eine Überarbeitung dieses Entwurfs angesehen werden, die den Hauptinhalt des groſsen, aus der Polemik gegen jenen erwachsenen Werks noch einmal übersichtlich zusammenfaſst.

[2]) An Clarke, E 748.

[3]) An Remond de Montmort, G III 618.

[4]) An Des Bosses, E 740b, an Remond de Montm., G III 678, an D'Angicourt, E 745b, an Clarke, E 763b, an Hartsoeker, G III 533, an Bourguet, G III 572, an Chauvin, Stein S. 339.

Monadologie, die zwar skizzenhaft aber doch systematisch eine Darstellung seiner philosophischen Gesamtauffassung zu geben versucht, finden sich wenigstens in einer Abschrift von seiner Hand herrührende Hinweise auf Paragraphen der Théodicée.

Wir müssen also annehmen, dafs Leibniz, wenn ihn auch nicht die philosophischen Interessen zur Abfassung des Werkes veranlafst haben, doch die Lösung der religiös-praktischen Fragen nicht ohne Beziehung auf seine philosophischen Lehren unternommen hat, dafs er sich auf die feste Grundlage seiner metaphysischen Überzeugungen gestützt hat, als er die theologischen Probleme in Angriff nahm. Es fragt sich nun, wie weit diese metaphysischen Lehren in der Théodicée zum Ausdruck kommen.

Schon nach der oben gegebenen kurzen Andeutung der Hauptgedanken läfst sich annehmen, dafs die metaphysischen Bestimmungen des Gottesbegriffs am ausführlichsten entwickelt sein werden. Wenn, wie oben gesagt, die Lösung des Théodicéeproblems auf Grund der spezifisch Leibnizischen Lehre von der besten Welt erfolgt, so mufs auch diese eingehend dargestellt sein. Im Anschlufs daran ist ein Eingehen auf das Grundgesetz dieser besten Welt zu erwarten, das allen Zusammenhang, alle Ordnung und Schönheit erst ermöglicht, des Gesetzes von der prästabilierten Harmonie. Wenn die Théodicée sodann das Freiheitsproblem behandelt, das Gebiet menschlichen Wollens und Handelns abzugrenzen sucht gegenüber dem göttlichen, so mufs sie doch einigermafsen auf Leibnizens Lehren vom Wesen des Menschen Bezug nehmen. Wir dürfen darauf rechnen, Elemente sowohl der Leibnizischen Biologie als Psychologie zu finden. Vor allem können wir Mitteilungen über die Gesetze des menschlichen Handelns, über Leibnizens Ethik erwarten. Wenn alle diese Bestimmmungen im allgemeinen nicht als theologische, als Lehren der Offenbarung, sondern als philosophische, als Lehren der Vernunft, aufgestellt werden sollen,[1]) entsprechend den rationalistischen Anschauungen des Philosophen, wenn zu diesem Zweck im einleitenden „Discours“ eine Grundlage geschaffen wird durch eingehende

[1]) Sogar die theologischen Thesen Bayles sucht Leibniz möglichst vermittelst philosophischer Lehren zu widerlegen, nur bei drei von den sieben läfst er die Notwendigkeit der Offenbarung gelten.

und gründliche Regelung des Verhältnisses von Glauben und Wissen, so müssen wir selbstverständlich eine Bezugnahme auf die erkenntnistheoretischen Anschauungen voraussetzen.

Wie weit die Théodicée alle diese Lehren vertieft hat, darüber lassen sich aus bloſser Kenntnis der Hauptgedanken keine Vermutungen aufstellen, ebensowenig, ob und wie weit sie auf die ontologische Grundlage des ganzen Systems, die Substanzenlehre, eingeht. Dagegen ist es wohl auf den ersten Blick einleuchtend, daſs wir eine Berücksichtigung der aus dem mathematisch-naturwissenschaftlichen Interesse des Philosophen erwachsenen Lehren in der Théodicée kaum erwarten dürfen, da es sich in ihr weniger um die theoretische Begründung als um die praktische Anwendung seiner Lehren handelt. Ausdrücklich betont die Einleitung, E 470 a, daſs eine „discussion de la Continuité et des indivisibles qui en paroissent les Elemens et où doit entrer la considération de l'Infini", nicht gegeben werden solle.

Im vorigen ist versucht worden aus Anlaſs und Zweck der Théodicée eine Erklärung ihrer Eigenart zu geben, wie sie uns bei der ersten, nur die Hauptgedanken berücksichtigenden Betrachtungsweise entgegentritt. Es bleibt die Frage zu beantworten, ob nicht ebensogut oder besser aus der Stellung, die das Werk in dem Entwicklungsgang des Leibnizischen Systems einnimmt, eine befriedigende Deutung zu gewinnen ist. Von dieser Seite hat Stein[1]) eine Lösung zu geben versucht. Er geht mit „den meisten Philosophiehistorikern, die sich über die Frage ausgelassen", von der Ansicht aus, „daſs die einzelnen Teile der Théodicée weder unter einander noch viel weniger aber zu der reifer ausgestalteten Form seines Systems, wie sie uns die Monadologie etwa bietet, recht stimmen wollen", und erklärt dies daraus, „daſs die bezüglichen Partien zu ganz verschiedenen Zeiten entstanden sein mögen, innerhalb deren sich die betreffende Wandlung in dem Denken des Philosophen selbst wirklich vollzogen haben dürfte".

Der literarische Charakter des Werks, wie er sich uns oben dargestellt hat, würde eher für als gegen diese Auffassung sprechen. Es ist an sich keineswegs unwahrscheinlich, daſs

[1]) Leibniz u. Spinoza S. 278 ff.

Leibniz auch Manuskripte aus früheren Jahren mit verarbeitet hat. Um aber die Frage einigermafsen entscheidend zu beantworten, mufs ein Überblick über die Hauptentwicklungsstufen der Leibnizischen Philosophie gewonnen werden. Man mufs Klarheit darüber haben, wann wirklich entscheidende Wandlungen in den Anschauungen des Philosophen stattgefunden haben, um zu sehen, ob ihr Reflex sich in der Théodicée findet und eine Erklärung ihrer Eigenart gewährt.

An verschiedenen Stellen seiner Werke gibt Leibniz bekanntlich direkten Aufschlufs über seinen philosophischen Entwicklungsgang. Er berichtet wiederholt, dafs er sich schon in früher Jugend, zu Beginn seiner Universitätsstudien, von der alten scholastischen Philosophie ab und der modernen naturwissenschaftlichen Richtung zugewandt habe.[1]) Dazu getrieben hatte ihn, wie er erzählt, das Entzücken über „die schöne Manier der Neueren, die Natur mechanisch zu erklären". Es schien ihm viel einleuchtender, „statt aus unverständlichen Formen und Vermögen aus der Natur des Körpers und seiner ersten Qualitäten, der Gröfse, der Gestalt und der Bewegung alles abzuleiten, was geschieht". Besonders bezauberte ihn auch die Exaktheit der modernen mathematischen Methode.[2])

Von den beiden Ausprägungen, welche die mathematische Naturauffassung damals aufwies, lehnte er die Atomistik Demokrits und Epikurs, wie sie insbesondere Gassendi und Cordemoy erneuert hatten, sehr bald ab,[3]) um sich der von Descartes vertretenen Auffassung zuzuwenden, die einen kontinuierlichen Zusammenhang der Körperwelt annimmt. Allerdings fühlte er sich niemals als unbedingten Anhänger von Descartes; er wies es sogar ausdrücklich zurück, als solcher betrachtet zu werden.[4]) Entscheidende Probleme schien ihm die Carte-

---

[1]) Confess. Nat. contr. Ath. E 45 b, an Burnett G III 205, an Remond G III 606, 620, Nouv. Syst. E 124 a u. b.

[2]) Nicht nur auf Rechtswissenschaft und Philosophie, sogar auf das praktische Leben, die Politik, suchte Leibniz die mathematische Methode anzuwenden. So suchte er den Polen mathematisch zu demonstrieren, welches der geeignete König für sie sein würde. Dut. IV, Teil III S. 522 bis 630.

[3]) E 46 b, 49 a, De ips. nat. § 13, E 159 b, an Remond de Monmort G III 620.

[4]) Brief an Thomasius, E 48 b.

sische Philosophie nicht befriedigend zu lösen.[1]) Zunächst, darüber spricht er sich in seinen späteren, gegen den Cartesianismus gerichteten polemischen Wendungen am häufigsten aus,[2]) genügte ihm der Begriff der blofs ausgedehnten Substanz nicht, um das Wesen des Körpers und dessen Bewegungen zu erklären. Sodann war es die Frage nach dem Zusammenhang der ausgedehnten und der denkenden Substanz, für die ihm auch die occasionnalistische Weiterbildung des Cartesischen Systems keine einleuchtende Antwort bot. Die Konsequenz dieser cartesisch-occasionnalistischen Anschauung, die Annahme, dafs die Tiere blofse Maschinen seien, erschien Leibniz contre l'ordre des choses.[3]) Ebensowenig konnte er der vollkommenen Ablehnung der Teleologie zustimmen.[4])

Das gründlichere und eingehendere Studium des Cartesianismus, dem er sich während seines Pariser Aufenthalts hingab, hatte den Gegensatz der Anschauungen nur noch vertieft, während sich ihm aus der physikalischen und mathematischen Arbeit jener Zeit Prinzipien ergaben, die ihn zu seinen neuen Gedanken führten. Vor allem ist hier das Gesetz der Kontinuität zu nennen, dessen Anwendung er von analytischen und geometrischen Verhältnissen auf metaphysische übertrug. Der aus der cartesischen Philosophie übernommene, diesem Gesetz entsprechende Gedanke der unendlichen Teilbarkeit alles Ausgedehnten führte ihn dazu, der ausgedehnten Substanz Descartes die Wirklichkeit abzusprechen. Dem Teilbaren, mithin Zusammengesetzten, fehlt die wahre Einheit, und „ce qui n'est pas véritablement un estre, n'est pas non plus véritablement un estre ... je conçois nulle realité sans une véritable unité".[5]) Ausdehnung, Bewegbarkeit und Gestalt können den Körper nicht zureichend bestimmen. Denn es gibt gar keine „figure exacte et arrestée dans les corps à cause de la sousdivision actuelle du continu à l'infini".[6]) Auch ein Punkt physischer

---

[1]) Zum ff. vgl. Merz: Prinzipien der Leibnizischen Philosophie.

[2]) Discours de M. G IV S. 436, 444, E 112, 113, 114, Nouv. Syst. E 124b etc.

[3]) Nouv. Syst. E 124b.

[4]) G IV 299, 339, 344, 281.

[5]) An Arnauld G II 97, 119.

[6]) An Des Bosses G II 305, 412, an De Volder G II 278, G III 363.

Art genügt, weil immer noch begrifflich teilbar, der Wesensbestimmung der wahren Einheit nicht. Das Gesetz der Kontinuität führt über das Räumliche hinaus auf „points metaphysiques.“[1])

Physikalisch-dynamische Erwägungen hatten Leibniz ebenfalls dazu geführt, den zur Erklärung der Bewegung unzulänglichen Begriff der Ausgedehntheit aufzugeben und durch den der Kraft zu ersetzen. Auf dieser Grundlage wurde er im Anschlufs an die überlieferten aristotelisch-scholastischen Lehren und entsprechend seinem eigenen Bedürfnis dazu gebracht, von der Mechanik wieder zur Metaphysik zurückzukehren.[2]) Mit vollem Bewufstsein lehnt Leibniz sich dabei an die alte Philosophie, Aristoteles und die Scholastik an. Er betont wiederholt, dafs die Ansichten der Scholastiker nicht ohne weiteres zu verwerfen seien, dafs der rechte Standpunkt der einer Vermittlung zwischen der alten und der neuen Philosophie sei.[3]) — Die bestimmenden Züge des neuen Substanzbegriffs, der Leibniz aus dieser Vermittlung zwischen mechanischer und metaphysischer Betrachtungsweise erwachsen war, sind also erstens: metaphysische, d. i. im Sinne Leibnizens und der Problemlage der Zeit spirituelle Einheit und zweitens: Kraft. „La véritable notion de la substance“ bezeichnet Leibniz aber wiederholt als den Schlüssel seines Systems.[4]) Gerade durch diesen Begriff unterscheidet es sich nicht nur von dem Atomismus, sowie von dem Cartesianismus und seinen Fortsetzern, sondern auch von der andern, gleichfalls auf dem Boden der mechanischen Naturauffassung erwachsenen Ansicht, der Lehre Spinozas. Wenn dem Cartesianismus, wie oben gesagt, die Substanz als spirituelle Einheit und Kraft entgegengestellt wird, so dem Spinozismus und seiner einen Substanz mit ihren Attributen und Modifikationen eine Vielheit individueller, selbständig nebeneinander stehender Wesen, die vermöge ihrer eigenen Spontaneität unausgesetzt tätig sind. Ein durch Gott bei der Schöpfung bewirkter, auf der Art der Tätigkeit der Einzel-

---

[1]) E 115a, G II 98.

[2]) An Arnauld G II 98, 104, 116, Des Bosses G II 306, 313, 314, Discours G IV 442, E 113, 114.

[3]) Discours G IV 444, 435.

[4]) G II 78 an Arnauld, E 722b an Bourguet, E 122a.

substanzen beruhender Zusammenhang dieser von einander gänzlich unabhängigen Wesen wird der Theorie des Occasionnalismus gegenübergestellt.

Den ersten Versuch einer systematischen Darstellung der neugewonnenen Anschauung hat Leibniz 1686 im sogenannten „Discours de Metaphysique" gemacht. Zwar verdecken hier die Anlehnung an die Scholastik und die aus ihr entnommene logische Begründung des Substanzbegriffs[1]) etwas die mathematisch-dynamischen Motive. Aber in der Polemik gegen das cartesische Bewegungsgesetz und seine Körperlehre tritt der Begriff der Kraft als das den Körper Konstituierende klar hervor.[2]) Ebenso finden sich in dieser Abhandlung, sowie in den zu ihr gehörigen Briefen an Antoine Arnauld Hinweise darauf, dafs die Substanzen als geistige, seelenhafte Wesen zu betrachten sind. Ihre Tätigkeit wird als „perception" bezeichnet, „il faut necessairement y reconnaître quelque chose qui aye du rapport aux âmes . . . Der Begriff umschliefst quelque chose d'imaginaire et de relatif à nos perceptions."[3]) Allerdings ist hier noch nicht mit aller Deutlichkeit die Substanziierung der Kraft ausgesprochen. Auch das wichtige, das ganze System Leibnizens tragende Gesetz der Kontinuität ist nicht angeführt. Aber es dürfte doch wohl zu weit gegangen sein, wenn Stein behauptet, Leibniz sei im „Discours" über einzelne wichtige Ansätze noch nicht hinausgekommen.[4]) Der „influxus physicus" ist mit den Worten: „chaque substance est comme un monde à part, indépendant de tout autre chose hors de Dieu"[5]) deutlich genug ausgeschlossen. Und einige Zeilen später wird der allgemeine Zusammenhang aller Substanzen als durch Gott vermittelt dargestellt und darauf zurückgeführt, dafs die „perceptions de toutes les substances s'entre-répondent", nicht „parfaitement semblables" sondern „propor-

[1]) G IV 433.

[2]) Disc. XVII, G IV 444. Or cette force est quelque chose de different de la grandeur, de la figure et du mouvement et on peut juger par là que tout ce qui est conçû dans les corps ne consiste pas uniquement dans l'étendue et dans ses modifications.

[3]) Discours G IV 436.

[4]) L. u. Sp., S. 173, ebenso S. 151.

[5]) G IV 439.

tionnelles“ sind. Alle Substanzen „expriment l'univers à leur tour et s'y accommodent“ und jede dehnt vermöge ihres „exprimer, ce qui a quelque ressemblance à une perception ou connaissance infinie“ ihre Macht über alle andern aus.[1]) Darin liegt doch mehr als nur „die dürftigsten Umrisse der prästabilierten Harmonie“. Wenn man den schon genannten Briefwechsel mit Arnauld hinzunimmt, der eingehendere dynamisch-mathematische Begründungen, Vervollständigungen und Erläuterungen des im „Discours“ Gebotenen bringt, so hat man alle Hauptgedanken des Leibnizischen Systems. Die späteren Veröffentlichungen, das „Nouveau Système“ und seine „Eclaircissements“, die kleineren Aufsätze „De rerum originatione“, „De ipsa natura“ u. a., die verschiedenen Briefwechsel mit De Volder, Des Bosses, Hartsoeker etc. bieten nichts wesentlich Neues mehr. Dafs Leibniz in den späteren Schriften die Bezeichnung „Harmonie preétablie“ für sein System und den Ausdruck „Monades“ für seine Substanzen anwandte, ist von keiner sachlichen Bedeutung. Leibniz hat wohl auch nicht den Wert auf den Ausdruck „Monades“ gelegt, wie es nach Steins Darstellung scheinen könnte. In den Auseinandersetzungen mit Bayle findet er sich z. B. keineswegs ausschliefslich, im „Extrait du Dictionnaire de M. B., article Rorarius sqq. de l'édit. de l'an 1702 G IV 524 ff.“ nur zweimal, in den Korrespondenzen mit Hartsoeker, Jaquelot, Lady Masham nur vereinzelt, obgleich dort auch Veranlassung gewesen wäre, ihn anzuwenden. Mithin kann auch aus dem Fehlen des Terminus Monade in den beiden ersten Essais der Théodicée (im dritten findet er sich § 396) nicht ohne weiteres auf eine frühere Abfassungszeit als 1697[2]) geschlossen werden.[3])

Allerdings bieten diese späteren Schriften einen weiteren Ausbau des Systems im einzelnen, indem sie die Leibnizischen Grundprinzipien auf die verschiedenen philosophischen Probleme anwenden und dabei die aus ihnen sich ergebenden Konsequenzen ziehen. Aber es ist doch nicht so, dafs etwa in jeder späteren Schrift diese Konsequenzen schärfer gezogen, die Ge-

[1]) G IV 434.

[2]) In dem Brief an Fardella aus diesem Jahre findet sich der Ausdruck Monade zum ersten Male bei Leibniz.

[3]) S. Stein S. 275 ff., S. 207 widerspricht S. 162 inbezug auf diesen Punkt.

danken klarer entwickelt würden. Vielmehr zeigt sich jedesmal die Eigentümlichkeit des Leibnizischen Charakters darin, daſs je nach dem Gesichtspunkte, den er im Auge hat, je nach der Person, mit der er korrespondiert, seine speziellen Gedanken mehr oder weniger deutlich hervortreten.. Seine konziliatorische Art, die Fähigkeit, das Gemeinsame hervor-, das Trennende zurücktreten zu lassen, zeigt sich überall.[1]) Es dürfte daher kaum möglich sein, innerhalb der Zeit zwischen der Abfassung des „Nouveau Système“ und der Veröffentlichung der Théodicée bestimmte Stadien der Leibnizischen Philosophie zu unterscheiden, aus denen man Anhaltspunkte für eine genauere Datierung der letzteren gewinnen könnte. Wenn auch der erste Essai sich als eine aus dem Ende der neunziger Jahre stammende Erweiterung eines älteren Entwurfs nachweisen lieſse, wie Stein meint,[2]) so würde dies doch keine Erklärung für das Fehlen des tieferen philosophischen Gehalts in der Théodicée ergeben können. Das Fehlen irgend welcher grundlegenden Gedanken des Systems in einer der Leibnizischen Schriften seit dem Ende der achtziger Jahre, spätestens seit dem Erscheinen des „Nouveau Système“, in dem er sich bewuſst war, sie der Öffentlichkeit dargeboten zu haben, beweist nicht, daſs er sie nicht gehabt hätte. Der von Stein vorgeschlagene Weg würde also kaum zum Ziele führen.

Nunmehr muſs es sich darum handeln, festzustellen, ob ein genaueres Eingehen auf die in der Théodicée enthaltenen metaphysischen Lehren den ersten aus der allgemeinen Betrachtung erwachsenen Eindruck bestätigt, ob sich aus der Bestimmung des Werks der Umfang und die Art der Darstellung philosophischer Grundgedanken, die sich darin findet, befriedigend erklären lassen. Um diese einigermaſsen übersehen zu können, muſs das, was in der Théodicée zerstreut, vereinzelt, oft nur angedeutet sich findet, zusammengestellt und systematisch geordnet werden, um dann mit den Darstellungen andrer Schriften verglichen werden zu können. Maſsgebend

---

[1]) Vgl. hierzu die Ausführungen Werckmeisters, der Leibnizsche Substanzbegriff S. 38, 39. — Bemerkenswert ist auch, daſs vielfach die von L. nicht abgeschickten Entwürfe viel klarer und schärfer formuliert sind als die danach abgesandten Briefe.

[2]) S. 208.

kommen dabei zunächst die schon genannten Aufsätze und Briefwechsel seit der ersten systematischen Darstellung im „Discours“ in Betracht.

III.

Die philosophischen Lehren in der Théodicée.

A. Die Lehre von den einfachen Substanzen.

Wie schon gesagt, ist das Fundament der ganzen Leibnizischen Philosophie, die Voraussetzung für alle Erklärungen des Wirklichen, die Substanzenlehre. Ihre Bedeutung ist auch aus der Théodicée klar zu ersehen. Bei allen wesentlichen Punkten nimmt auch die Théodicée Rücksicht auf sie. Ohne sie ist es Leibniz unmöglich, seinen theistischen Gottesbegriff gegenüber den Monopsychiten zu begründen. Mit diesem Namen faſst er alle Anhänger pantheistischer Weltanschauung zusammen, und als ihren schlimmsten und gefährlichsten Vertreter nennt er Spinoza. Seiner Lehre gegenüber, die allen Einzelwesen die Selbständigkeit abspricht, sie als bloſse Modifikationen der einen Substanz, Deus sive natura, auffaſst, betont auch die Théodicée auf das lebhafteste, daſs es notwendig eine Vielheit von individuellen, einfachen Substanzen geben müsse, D 10. Und zwar muſs ihre Zahl unendlich sein, denn ihre Gesamtheit, das Weltall, kann nach Leibniz, obwohl er vom Ganzen, 214, und vom System der Welt spricht, 225, doch streng genommen nicht als abgeschlossenes Ganzes, wie z. B. ein Organismus, angesehen werden. Zwei Gründe sprechen dagegen. Einmal könnten die Gegner der optimistischen Weltanschauung mit Recht anführen, kein Geschöpf sei so vollkommen, daſs nicht noch ein vollkommeneres gedacht werden könnte, also den Begriff der besten Welt als ebenso unmöglich dartun, wie Leibniz selbst den der schnellsten Bewegung.[1]) Ist das Universum an sich unendlich und kein Ganzes, so unbestimmbar, wie die unendliche Zahl, von der man nicht weiſs, ob sie gerade oder ungerade ist, so ist dieser Einwand hin-

---

[1]) De cognit. ver. et ideis, E 80 a, ebenso De ipsa natura § 11, E 158.

fällig. Über das Unendliche kann man nicht hinausdenken. Zweitens könnte eine Auffassung, die das Weltall als ein aus einer irgendwie begrenzten Anzahl von Teilen zusammengesetztes Ganzes, als Organismus oder animal betrachtet, eben den Pantheisten Vorschub leisten, die aus der Welt einen Gott machen oder die Welt als Körper und Gott als ihre Seele auffassen. Die Welt ist kein Ganzes, weder Geschöpf noch Substanz. Sie ist aus einer unendlichen Zahl von Substanzen zusammengesetzt, 195—196. Diese sind „répandues par toute la nature", D 10, Th. 65. Von Gott sind sie zwar abhängig, aber nicht als Modifikationen seines Wesens, sondern als Geschöpfe seiner Macht, seiner Weisheit und seines Willens. Allem übrigen Bestehenden gegenüber kommt ihnen völlige Selbständigkeit zu, D 10, Th. 65.

Wie Gott ihr Schöpfer ist, so ist auch das Ende ihres Daseins nur von ihm abhängig. Ein natürliches Vergehen ist ebenso ausgeschlossen wie ein natürliches Entstehen, 89, 90, 372, 396. Eben weil sie „indivisibles", „sans étendue", D 10, „immaterielles" sind 382, sind sie auch „indestructibles", ebenso gut wie die Atome Gassendis und Epikurs. Sie sind wirkliche einfache Substanzen, „les seuls et vrais atomes de la nature" 89.

Auf das Bestehen einer Vielheit von Einzelsubstanzen, denen als wirklichen Substanzen Unabhängigkeit zukommt, mufs die Théodicée sich notwendig stützen, wenn sie das in der Welt vorhandene Übel erklären will und zwar so erklären, dafs in keiner Weise Gott als seine Ursache angesehen werden kann. Nur einen Teil davon kann selbst der Optimismus Leibnizens als rein negativ d. i. als einfache Unvollkommenheit erklären, die auf der Begrenztheit jedes Geschaffenen beruht. Neben diesem metaphysischen Übel mufs er auch das Vorhandensein positiven Übels, des moralischen und des physischen zugeben. In Gott kann es seinen Ursprung nicht haben, also mufs es andre Wesen geben, von denen es ausgeht, dies sind die freien Geschöpfe. Solche freien Geschöpfe sind möglich, weil nicht aus metaphysisch-geometrischer Notwendigkeit die Welt geschaffen ist, sondern weil wie im ganzen so auch im einzelnen das Gegenteil des Vorhandenen denkbar ist, also ein weites Gebiet für die „contingence" bleibt. Auf diesem Gebiet erwächst die Freiheit, wie später noch zu zeigen sein wird,

einmal aus der Spontaneität, die jeder einfachen Substanz zukommt, zweitens aus der Intelligenz, die einer besonderen Klasse derselben zugeschrieben wird.

Soweit die Théodicée auf die Natur der einfachen Substanzen eingeht, legt sie am meisten Gewicht auf diese Spontaneität, das Fehlen jedes influxus realis. Die einfache Substanz kann in keiner Weise von aufsen bestimmt werden, sondern trägt in sich selbst das Prinzip ihrer Handlungen, 300, 301, 290, 323, 291, ja in der Tätigkeit besteht ihr eigentliches Wesen. Was nicht handelt, verdient nicht den Namen Substanz 393. — Ihre Natur besteht in der Kraft. „Force primitive" ist eine der vielen Bezeichnungen, womit die Théodicée das Wesen der Substanzen zu verdeutlichen strebt 87, 396. Schon die gewählten Namen, neben „substance simple" und „force primitive": „forme substantielle" und „Entelechie" zeigen, dafs sich Leibniz in dem Substanzbegriff wesentlich an die alte Philosophie angeschlossen hat, an Plato, Aristoteles und die Scholastik. Von den ihm selbst eigentümlichen Bezeichnungen wendet die Théodicée vorwiegend „âme" an, nur ein einziges Mal findet sich der Ausdruck „Monade" 396.

Eine Andeutung davon, dafs dieser Substanzbegriff Leibnizens wie im Gegensatz zu dem Atomismus Gassendis und Cordemoys, so auch zu den Anschauungen der Cartesianer und Occasionnalisten entstanden ist, kann man auch in der Théodicée finden. Wenn der geschaffenen Substanz nicht Kraft, selbständiges Handeln zugeschrieben wird, so ist der Spinozismus die einzig mögliche Konsequenz, und dieser wird ausdrücklich als „Cartesianisme outré" bezeichnet, 393.

Unter direkter Berufung auf Aristoteles und die Scholastik bestimmt die Théodicée § 87 das Wesen der Entelechie, der „force primitive". Sie nimmt Bezug auf die Etymologie des Wortes Entelechie, auf seine Übersetzung mit „perfectihabia" durch Hermolaus Barbarus und definiert die Entelechie dementsprechend als „accomplissement de la puissance", als „acte". Im Anschlufs an Aristoteles nennt sie sie einen „acte permanent" gegenüber dem „acte successif" oder „transitoire", der eigentlichen „action". Als dauernder Akt umfafst die Entelechie nicht nur die „simple faculté active", sondern auch das, was man „force", effort", „conatus" nennen kann. Der faculté

kommt kein substanzieller Charakter zu, sie ist nur Attribut oder Modus. Aber nicht jede force hat man als Substanz aufzufassen, von der „force primitive“, der eigentlichen Substanz, wird die „force dérivative“ unterschieden. Diese ist nur „qualité“ und als solche accidentell. Worauf es Leibniz bei dieser scholastischen Auseinandersetzung ankommt, ist der Nachweis, dafs die Substanz ein selbständig handelndes Wesen ist, dafs somit nicht jede Veränderung, jedes Geschehen unmittelbar auf Gott zurückzuführen ist, 32, 392—396, 400. Die Substanz bringt Accidentien, Modifikationen hervor, und da sich diese „dans un changement perpetuel“ befinden, mufs angenommen werden, dafs sie dies beständig tut. Sie tut es vermöge des „changement“ ihrer Grenzen, 32, 395.

Worin nun diese Tätigkeit der Substanz eigentlich besteht, was wir unter dem „changement des limites“ zu verstehen haben, sagt die Théodicée in minder scholastischer Form § 291: „chaque substance simple a de la perception“, 403: „toute substance simple enveloppe l'Univers par ses perceptions“. Also Vorstellungen sind es, die die Substanz hervorbringt. Damit wird der Begriff der Substanz als force näher bestimmt, sie ist eine „force spirituelle“, ihre Wirkung ist ein geistiger Vorgang. Hier stehen wir einer spezifisch Leibnizischen Bestimmung gegenüber.

Da sie nicht unmittelbar von Gott, sondern von ihrer Substanz abhängen, entstehen die „perceptions“ auf natürliche Weise, und zwar eine aus der andern, 291, jede strebt nach einer neuen „perception“. Ihre Reihenfolge unterliegt einem bestimmten Gesetz, das der Individualität, der „nature particulière“ dieser bestimmten Substanz entspricht. Weil in dieser gesetzmäfsigen Ordnung jeder Zustand mit dem vorangehenden und nachfolgenden zusammenhängt, kann man sagen, „que le présent est gros de l'avenir“, 360. Der Gegenstand, den diese Vorstellungen umfassen, ist nichts Geringeres als das ganze Universum. § 357 heifst es, jede Seele stellt sich das Universum vor entsprechend ihrem Gesichtspunkt und durch eine eigne Beziehung (suivant son point de vue et par un rapport qui lui est propre). Indem sie es aber vorstellt, stellt sie es auch dar, gibt sie ein Bild des Ganzen. Wie Pythagoras aus der Fufsspur des Herkules auf seine Gröfse schlofs, so erkennt

Gott aus jedem Teil des Universums das Ganze. Der „point de vue“, von dem aus die einzelne Substanz das Universum repräsentiert, ist demnach der Grund für die bestimmte, von jeder andern unterschiedenen Eigenart der einzelnen Substanzen. Nicht nur in bezug auf ihre Ordnung, je nach dem point de vue, sondern auch in bezug auf die Deutlichkeit sind die Vorstellungen verschieden. Danach werden in den einzelnen Substanzen Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten unterschieden. Diese, die deutlichen Vorstellungen, machen das „empire“ eines Geschöpfes aus, jene, die verworrenen Vorstellungen, bedeuten seine Sklaverei, seine „passion“ 289, 310. Also der Grad der Deutlichkeit, zu dem die Perzeptionen einer Substanz gelangen, ist es, der ihren Rang bestimmt.

Das Interesse der Théodicée richtet sich vorwiegend auf die den höheren Stufen angehörenden Substanzen. Sie gebraucht daher auch gern den Ausdruck „âme“, der im eigentlichen Sinne nur diesen zukommt. Sie unterscheidet aus diesem Grunde auch nur zwei Klassen, die „substances capables de perception et incapables de raison“ und die „substances capables de raison“, 124, D 10, und ebenso nur zwei Arten von „perceptions“, die „perceptions confuses“ und „die perceptions distinctes, 403, 124, 64, 289. Für sie handelt es sich darum, die Seele des Menschen von Gott zu unterscheiden, dadurch dafs ihre deutlichen Vorstellungen mit verworrenen vermischt sind, von den Seelen der Tiere dadurch, dafs sie „raison“ und „perceptions distinctes“ besitzt neben den „perceptions confuses“. Auf den Unterschied, der zwischen den Substanzen besteht, je nachdem sie ausschliefslich unbewufste oder auch bewufste perceptions haben, geht die Théodicée nicht ein. Sie nimmt überhaupt auf die unbewufsten, die „petites perceptions“ wenig Rücksicht, obwohl sie weifs, dafs wir „outre le jugement de l'entendement, dont nous avons une connoissance expresse“, den „perceptions confuses des sens“ noch „inclinations insensibles“ haben, 310. Wenn sie an anderer Stelle (403) sagt, dafs einer Seele unmöglich sei, de s'appercevoir comment ce nombre innombrable de petites perceptions“ sich bilde, ist eben der Vorgang ihres Entstehens als unbewufst bezeichnet, dafs sie selbst nicht bewufst sind, wird nicht gesagt.

Wenn wir diese Bestimmungen der einfachen Substanzen

mit denen vergleichen, die sich aus andern Schriften Leibnizens ergeben, so finden wir, dafs doch manche recht bedeutungsvolle Züge übergangen sind. Zur Begründung seiner theologischen und religiösen Anschauungen, die er in der Théodicée vertritt, mufs er auf die Substanzenlehre bezug nehmen. Er tut es aber nur so weit, wie es das theologische Interesse fordert. Während er zur Sicherung seines theistischen, überweltlichen Gottesbegriffs nicht nur eine Vielheit der Substanzen wie der Discours,[1]) sondern auch wie im Briefwechsel mit Des Bosses[2]) die Notwendigkeit einer unendlichen Vielheit eingehend begründet, wird die Notwendigkeit der Einfachheit nur behauptet, ohne dafs ein Beweis dafür erbracht wird. Aus der Andeutung des Gegensatzes zu Atomisten einerseits, Cartesianern und Spinozisten anderseits, die sich in der Théodicée findet, kann nicht ohne weiteres entnommen werden, wieso Leibniz dazu kommt, substantielle Einheiten als Grundlagen des Wirklichen zu postulieren, allem Teilbaren die Realität abzusprechen. Der Schlufs von dem Vorhandensein der composés, aggregés, amas auf die notwendige Existenz der Einheiten, der in allen wichtigen Schriftstücken unendlich oft wiederkehrt,[3]) fehlt der Théodicée.

Auch das, was in andern Schriften als Konsequenz der Einheit dargestellt ist, wird in der Théodicée nicht aus ihr abgeleitet. Zwar liegt es den Bestimmungen von Th. 89, der Polemik von § 395—396 zugrunde, dafs die Unvergänglichkeit auf der Teillosigkeit beruht, dies wird aber nicht direkt ausgesprochen. Es genügt der Théodicée darauf hinzuweisen, dafs die einfachen Substanzen göttlicher Schöpfermacht ihr Dasein verdanken, nur durch Gott vernichtet werden können. Dafs nur Zusammengesetztes natürlich enden könne, weil „omnis naturalis destructio in partium dissolutione consistit“,[4]) dafs es eine unlösbare Schwierigkeit sei, eine natürliche Erklärung des Entstehens und Vergehens einfacher Wesen zu

---

[1]) G IV 434.

[2]) G II 305. Ähnlich an Hartsoeker G IV 520.

[3]) Nouv. Syst. E 124, 3; 126, 11; an Arn. G II 76, 126, 135, an Lady Mash. G III 367, De Volder G II 261, die Stellen lassen sich noch vermehren.

[4]) De anima brutorum E 464, 5.

geben,[1]) in deren Wesen es liege, unzerstörbar zu sein,[2]) sagt sie nicht. Der Discours weifs schon von der Unmöglichkeit „que la dissipation de ce corps détruise ce qui est indivisible".[3]) Auch sonst betont Leibniz vielfach „ce qui n'a point de parties ne peut pas se corrompre".

Auf die Einfachheit der Substanz, die ein Eindringen von aufsen unmöglich macht, findet sich in der Théodicée auch bei Ablehnung des influxus physicus kein Hinweis. Und doch findet sich das berühmte Fensterbild, wodurch Leibniz anschaulich dartun will, dafs „quelques espèces messagères" keinen Einlafs finden würden, schon im Discours und im Briefwechsel mit Lady Masham.[4]) Auch an de Volder schreibt Leibniz, keine gegenseitige Einwirkung der Monaden sei möglich, „cum nulla apparet ratio qua Monas in Monadem influat".[5]) Allerdings nimmt Leibniz an den meisten übrigen Stellen ebenso wie in der Théodicée mehr auf die Spontaneität als auf die Einfachheit der Substanzen zur Abweisung des influxus Bezug.

Wenn die Théodicée von der individuellen Eigenart der einzelnen Substanzen spricht, wenn sie, E 477 b sagt: „j'ai même démontré que s'il n'y avait rien que de passif dans les corps, leurs différents états seroient indiscernables", so streift sie damit doch nur flüchtig das wichtige „principium indiscernibilium" d. i. die Regel, dafs alle Monaden notwendig, innerlich, qualitativ verschieden sein müssen. Die Beziehung geht nur auf die Körper, von den einfachen Substanzen ist nicht die Rede, und die grofse Wichtigkeit dieses Gesetzes für Leibnizens System läfst sich nicht erkennen. Im „Discours" wird dagegen einmal in enger Anlehnung an die Scholastik die Individualität der einzelnen Substanzen betont,[6]) sodann aus mathematisch-dynamischen Erwägungen im Gegensatz zu den äufseren Qualitäten, wie Ausdehnung, Gröfse, Gestalt, Bewegung ein inneres Prinzip der Identität gefordert, das die Existenz des Realen besser gewährleiste als jene.[7]) Ebenso wird nach De ipsa natura zur Erklärung irgend welcher Veränderung

---

[1]) Nouv. Syst. E 125, 4.
[2]) E 182 b, E 145 ad Fardellam, G II 314, E 467 IV an Wag.
[3]) G IV 458.
[4]) G IV 451, G III 341. Aufserdem Nouv. Essais, E 223 a.
[5]) G II 251. [6]) G IV 434. [7]) G IV 436.

mehr erfordert als bloſse „denominatio extrinseca"?[1]) Im Briefwechsel mit Clarke verankert Leibniz dies wichtige Gesetz fest in den Satz vom Grunde.[2])

Wenn die Théodicée die Substanz als tätige Kraft faſst, so lehnt sie sich in ihren Bestimmungen vorwiegend an die scholastisch-aristotelische Darstellung; sie wendet meist scholastische Terminologie an; sie spricht von Substanz und Accidenzien, von „force primitive" und „dérivative". Allerdings charakterisiert sie § 291 und § 403 das Handeln als geistige Tätigkeit, als Vorstellen. Doch fehlen ihr auch an diesen Stellen, wo die spezifisch Leibnizische Betrachtungsweise am stärksten hervortritt, für seine Philosophie eigentümliche, wichtige Begriffe und Ausdrücke. So vermiſst man einmal die Erklärung des Handelns als „variatio interna",[3]) seine Zurückführung auf ein „principium mutationis intrinsecae", seine „Zerlegung in „appetitus" und „perceptio",[4]) die Erklärung des „appetitus" als „agendi conatus ad novam perceptionem tendens", vor allem aber die sonst so oft sich findende Erklärung der „perceptions" als „diversité dans une véritable unité, als „représentation des multitudes dans les unités quoiqu'elles soyent indivisibles et sans parties — à peu près comme toutes les lignes de la circumference se réunissent dans le centre".[5]) Das ist daraus zu verstehen, daſs sie auf die „petites perceptions", deren „multitude véritablement infinie" in derselben „substance simple" sein kann, wie schon erwähnt, nicht eingeht, überhaupt die dreifache Gliederung der „perceptions" in „perception naturelle", „sentiment animal" und „connoissance intellectuelle"[6]) nicht kennt. Wenn sie auch verschiedentlich gegen die polemisiert, welche die Unvergänglichkeit der Tierseelen bestreiten, D 10, Th. 89, gegen die Cartesianer, welche die Tiere als bloſse Maschinen betrachten, denen keine Empfindung zukommt, so hält sie es doch für über-

---

[1]) An de Volder G II 249—250. E 159. Nouv. Ess. E 198, 222, 277, 303, E 755, 765.

[2]) E 755, 765.

[3]) De anima brut. E 464, 8.

[4]) De Volder G II 258, 252, De ips. nat. E 158b, E 464, 8; G IV 544.

[5]) An Arn. G II 99, 112, 121, Bourguet. G III 574, G VII 540, G IV 543, 547, 551, E 187.

[6]) An Arn. G II 112, De an. brut. XIII. E 464.

flüssig, dabei auf die unbewufsten perceptions der Tierseelen bezug zu nehmen wie sonst wohl.[1]) An den unbewufsten perceptions hat sie kein Interesse, sie unterscheidet, wie gesagt, nur deutliche und verworrene. Sie versucht daher auch keine Erklärung für ihr Entstehen und ihre Art zu geben. Selbst § 291 und 403, wo die „perceptions“ am eingehendsten, am meisten im Anschlufs an Leibnizische Bestimmungen behandelt werden, wird nur ihre ununterbrochene Reihenfolge, ihre natürliche Entstehung auseinander und die Unmöglickeit betont, dafs dies Geschehen, obwohl es „éminément“ alles Schöne der Mechanik enthalte, irgendwie als mechanisch angesehen werden könnte. Dafür wird die göttliche Präformation angeführt, ohne dafs daraus ein Beweis versucht wird, während Leibniz sonst verschiedentlich an einem anschaulichen Bilde den fundamentalen Unterschied zwischen der mechanischen Tätigkeit der „composées“ und der geistigen, mechanisch nicht fafsbaren der „simples“ klar zu machen sucht. So weist er in einem Brief an Bayle aus dem Jahre 1702[2]) den Gedanken, dafs irgend welche „organisation oder figure pourroit produire la pensée“ damit zurück, dafs keine Maschine dies verständlich machen könnte. Nicht die kleinste und feinste, selbst wenn unsre Augen scharf genug wären „pour voir la moindre structure du corps“, nicht die gröfste, die uns sogar erlaubte, zwischen ihren Rädern herzugehen, um uns keine Bewegung entgehen zu lassen. Solche Maschinen können zwar die schönsten Dinge der Welt hervorbringen, aber sich niemals dessen bewufst sein. Selbst das Bild im Spiegel und die Spuren im Gehirn, die von allem Sichtbaren dem Gedanken am nächsten kommen, sind, auch bei der gröfstmöglichsten Exaktheit, keine „perceptions“, cette exactitude de l'image produit aucune perception dans l'endroit où elle est“. In den „simples“, in die wir nicht hineinschauen können, mufs das Prinzip der inneren Handlung des „changement“ gesucht werden, sie kann mechanisch nicht erklärt werden.[3])

---

[1]) De an. brut. E 464, De cogn. ver. E 81 b. E 181 a.

[2]) G III 68.

[3]) E 185, Nouv. Ess. E 203 a, De an. brut. E 463, 4; an Lady Mash. G III 340, Soph. Charl. G III 344, De cogn. ver. et id. E 81 a, Nouv. Syst. E 128, 17, an Hartsoeker G III 529.

Ebenso fehlt der Théodicée der Versuch einer positiven Erläuterung der perceptions aus der Analogie der Bewuſstseinstatsachen. Sie begnügt sich damit promiscue von „âmes“, „substances simples“, „entelechies“ zu sprechen, ohne aus der Ähnlichkeit aller Substanzen mit unsrer Seele eine Erklärung für ihre vorstellende Tätigkeit zu suchen. Gerade zum Zweck einer solchen deuteten schon der Discours und der Briefwechsel mit Arnauld an, daſs alle Substanzen nach Analogie unsrer Seele zu betrachten sind.[1]) Auch sonst verwendet Leibniz mehrfach den Grundsatz „c'est par tout et toujours tout comme chez nous“, um das Wesen und die Tätigkeit der einfachen Substanzen begreiflich zu machen.[2]) Auch um die Tatsächlichkeit und Art der „petites perceptions“ darzutun, zieht Leibniz die Bewuſstseinstatsachen heran. Er weist in seiner Polemik gegen den Empirismus Lockes und seine Tabula rasa-Theorie nicht nur darauf hin, daſs eine Substanz niemals ohne „action“, also eine Seele niemals ohne „perception“ sein könne,[3]) er betont nicht nur, daſs ein Spiegel des Universums niemals aufhören dürfe „de représenter comme l'univers ne cesse jamais d'agir“,[4]) sondern nimmt auch auf die eigne innere Erfahrung bezug. Gemachte Wahrnehmungen kommen oft später zum Bewuſstsein, selbst im Schlaf hat man ein dunkles Gefühl davon, wo man ist. Daſs auch im traumlosen Schlaf, im Zustande der „défaillance“, des „évanouissement“, der „léthargie“, der Betäubung durch einen „coup de tête“, sogar im Tode perceptions vorhanden sind, getraut sich Leibniz so gewiſs zu beweisen wie die Unmöglichkeit der Atome und des Leeren.[5]) Der Beweis beruht auf dem Gesetz der Kontinuität, nach dem nicht nur alle Vorstellungen mit einander verknüpft sein müssen, also ein Abreiſsen ihrer Kette durch solche Zustände unmöglich sein würde, sondern auch die Bewuſstheit nur graduell abnehmen und sich steigern kann. Denn das gröſste Geräusch der Welt könnte uns nicht aus dem Schlummer wecken, wenn

---

[1]) G IV 436, G II 112, 121.

[2]) An De Volder G II 270, 276, an Lady Mash. G III 339, 345, 356.

[3]) E 137, E 197.

[4]) An Hartsoeker G III 520 Anm.

[5]) E 137; 224, 11; 197. De an. brut. E 464 b; an Hartsoeker G III 520 etc.

man nicht irgend eine perception von seinem kleinen Anfang hätte. Auf die Selbstbeobachtung und die durch sie allen bekannte Tatsache, dafs bei dem Brausen des Meeres das Geräusch der einzelnen Woge ebenso wenig zum Bewufstsein kommen kann, wie die Vorstellungen des Blau und Gelb, aus denen die des Grün sich zusammensetzt, weist Leibniz immer wieder zur Erläuterung der unendlichen Fülle und Kleinheit der „petites perceptions“ hin.[1])

B. Die Lehre von der Welt.

1. Die beste Welt und die prästabilierte Harmonie.

Wie ein Zusammenhang zwischen den Dingen, zwischen Leib und Seele, zwischen den einzelnen von einander unabhängigen „substances simples“ möglich sei, wie aus ihnen sich das Weltganze erklären lasse, war das Problem, das Leibniz „nach der Feststellung seines Substanzbegriffes wieder in das Meer der Ungewifsheit hinaustrieb.[2]) In der Lösung, nach der er sein System zu benennen pflegte, nahm er gegen die populäre Anschauung, wie gegen die Occasionnalisten Stellung. Auch die Théodicée hat, um die Freiheit der Geschöpfe zu retten, die verbreitete Annahme, die den influxus realis anerkennt, abgelehnt. Nach Leibnizens Lehre kann man nur in dem Sinne von gegenseitiger realer Abhängigkeit der Geschöpfe sprechen, wie man vom Auf- und Untergehen der Sonne spricht, während man doch seit Kopernikus weifs, dafs sich die Sache in Wirklichkeit anders verhält, 65. Die richtige Erklärung des Zusammenhangs beruht nach ihr auf der „action“ und „passion“ der Geschöpfe. Aber da diese actions und passions, wie schon gesagt, nur Bezeichnungen für die verschiedenen Deutlichkeitsgrade der „perceptions“ sind, 289, 310, so kann der aus ihnen gefolgerte Einflufs nur ein idealer, kein physischer sein. Um ihn uns deutlich zu machen, läfst uns die Théodicée folgendes bedenken: Die Gründe, die alles Geschehen erklären, die dazu dienen, es ins Dasein zu rufen, sind an die

---

[1]) Statt vieler andern Stellen nur E 196 ff. 136, E 496, 3.

[2]) Nouv. Syst. E 127 a.

verschiedenen Substanzen verteilt, und diese sind so auf einander eingestellt worden, dafs die Vollkommenheit der einen der Unvollkommenheit der andern entspricht. Diese hat man somit als Grund, jene als Folge zu betrachten. Auf solche Weise wird der Eindruck einer realen gegenseitigen Abhängigkeit der Dinge erzeugt, während in Wirklichkeit jede Substanz unabhängig von der andern nur ihren eigenen Gesetzen folgt, 65—66, 291, 300. Der Grund der Verknüpfung alles Bestehenden liegt also nicht in den Dingen selbst, sondern ist durch die Anordnung Gottes gegeben, der bei der Schöpfung der Welt alle Dinge geregelt hat. Abrégé Obj. 3, 54, 310, und zwar nach der in jeder Substanz enthaltenen Vollkommenheit 66. Er sah die Ereignisse und Dinge voraus und nahm Rücksicht auf sie alle. Dadurch hat in idealer Weise jedes Ding vor seiner Existenz auf den göttlichen Entschlufs, der die Anordnung aller Dinge betraf, gewissermafsen einen Einflufs ausgeübt 9.

Gott hat somit jedem einzelnen Wesen nach Mafsgabe seiner Vollkommenheit das Dasein verliehen, ihm seine Stelle im Zusammenhang und der Reihenfolge der Dinge gegeben, die wir Welt nennen. Den gleichen Mafsstab hat er auch bei der Schöpfung des Ganzen angelegt. An sich waren unendlich viele verschiedene Welten möglich, 225, 42. Denn aus unzähligen einzelnen „possibilités", die Gottes Verstand umfafste, konnten wiederum unendlich viele Kombinationen hergestellt werden. Der Grund für die Wahl nur einer, und gerade dieser bestehenden Welt beruht nach der Théodicée auf der Vollkommenheit der in ihr gegebenen Kombination. Wenn es in der Reihe der möglichen Welten keine beste gäbe, so würde Gott überhaupt keine ins Dasein gerufen haben 196. Leibniz beruft sich auf die Mathematik, in der das Bestehen von Maximis und Minimis, überhaupt eines Unterschiedes, die Grundlage für alles Geschehen bildet 8. Gottes Weisheit ist aber nicht weniger geregelt als die Mathematik. Also einer Regel gemäfs entnimmt Gott den Grund für die Schöpfung überhaupt dem Bestehen eines Besten. Selbstverständlich ist es dann dieses Beste, das er erwählt, 8, 10, 52, 110, 196, 225, E 638b. Dafs aufser Gott, in den Dingen, der Grund für seine Entscheidungen gefunden werden mufs, beruht auf seinem

Wesen, 79, auf dem Zusammenwirken seiner Güte, Weisheit und Macht, das seinem Willen, wie noch näher auszuführen sein wird, das „principe du meilleur“ als Richtschnur gibt, 74, 78—79, 130, 201, 345, Abr. Obj. 1 u. 8 (E 625a u. 629a). Unsre bestehende Welt, die diesem Prinzip ihr Dasein verdankt, ist also die beste, umschliefst im ganzen mehr Vollkommenheit als irgend eine andre. Alle aus Mängeln und Unvollkommenheiten des Einzelnen entnommenen Angriffe sind hinfällig. Sie mufs als Ganzes betrachtet werden, wie Gott, als er ihren Plan entwarf, das Ganze im Auge hatte. Er wollte jedem einzelnen Wesen die gröfste Vollkommenheit geben, das Glück der vernünftigen Geschöpfe war zwar eine seiner Absichten, aber nicht sein ganzes, sein letztes Ziel. Dieses ging auf das vollkommenste Universum, 119, E 638a u. b. Dessen Vollkommenheit hängt nicht ausschliefslich von der Güte der einzelnen Teile ab, sondern von ihrem gegenseitigen Zusammenstimmen. Dies wird zustande gebracht durch die Anpassung aller Substanzen aneinander, die Ordnung, die Gott ihnen bei der Schöpfung gegeben hat. Sie ist nun derart, dafs jede einzelne Substanz nicht nur Beziehungen zu jeder andern, sondern auch zum Ganzen hat. Diese beruhen auf der vorstellenden Tätigkeit der Substanz, die das ganze Weltall umfafst, vorstellt und darstellt. Die Art, wie Leibniz den Ausdruck „représenter“, den er für diese Beziehung gebraucht, § 356 u. 357 erläutert, zeigt, wie er sich die Sache denkt. Es heifst § 357: „Il est vrai que la même chose peut être représentée différemment; il doit toujours y avoir un rapport exact entre la représentation et la chose et par conséquent entre les différentes représentations d'une même chose. Les projections de perspective, qui reviennent dans le cercle aux sections coniques font voir qu'un même cercle peut être représenté par une ellipse, par une parabole, et par une hyperbole, et même par un autre cercle et par une ligne droite, et par un point“. Also wie die verschiedenen perspektivischen Projektionen der gleichen mathematischen Figur von ihr und von einander abweichend sind, und dennoch in einer von Punkt zu Punkt zu verfolgenden genauen Beziehung stehen, so sind auch die einzelnen Teile der Welt von einander unterschieden und doch untereinander und mit dem Ganzen in geregeltem Zusammenhang.

Der göttliche Weltplan, der diesem Zusammenhang zu Grunde liegt, ist nach der Théodicée „simple“, „fécond“ et „régulier“, 211, d. h. die Einheitlichkeit im ganzen ist mit möglichst grofser Mannigfaltigkeit im einzelnen verbunden, um die gröfstmöglichste Vollkommenheit hervorzubringen, 208. „La sagesse doit varier“, 124. Wer glaubt, dafs Gott, weil er nur das Vollkommenste hervorbringen kann, deshalb immerzu dasselbe erzeugen mufs, also nur vollkommene Substanzen d. h. Götter schaffen dürfte, vollzieht einen falschen Schlufs. Dafs alles Geschaffene gleichförmig ist, würde weder angemessen, noch möglich sein, 200. Die Vervielfältigung blofs eines Gegenstandes, so herrlich er auch immer sein mag, würde etwas Überflüssiges, eine Armseligkeit sein, E 640 a. Midas war niemals ärmer, als da er nur Gold hatte, 124. Sie ist aber auch nicht möglich. Die Natur hat verschiedenartige Wesen nötig, 124. Die vernünftigen Geschöpfe bedürfen der unvernünftigen, um an den in ihnen enthaltenen Wundern ihre Vernunft zu üben. Sie brauchen Gegenstände für ihr Denken. Gäbe es nur esprits, so würde diesen die notwendige Verbindung fehlen, die Ordnung der Zeiten und Räume. Diese Ordnung setzt den Stoff, die Bewegung und ihre Gesetze voraus. Bringt man diese mit den esprits in den besten Zusammenhang, so ist das Ergebnis unsre Welt, 120. Aus der nach Dauer und Ausdehnung geregelten Beziehung der Dinge zu einander entspringen die verworrenen Gedanken. Und diese sind die Voraussetzung für die Sinne, für die Materie, die Vorbedingung für jede Mannigfaltigkeit. Hätte ein Vernunftwesen ausschliefslich deutliche Gedanken, so würde es ein Gott sein von schrankenloser Weisheit. Die verworrenen Gedanken bringen erst die Unterschiede hervor, 64, 124. A posteriori aus dem Bestehen der vieles Unvollkommene umfassenden Mannigfaltigkeit folgert Leibniz ihre Notwendigkeit. Er will sie aber auch auf Beweise a priori stützen, auf Beispiele, die er der Mathematik entnimmt, 211.

Die Annahme, dafs, weil das Ganze vollkommen sei, auch jeder Teil vollkommen sein müsse, entspricht einem in der Geometrie bei Maximis und Minimis angewandten Schlufsverfahren. Folgendes Beispiel wird dafür gegeben: Der kürzeste Weg von A nach B führt über C. Also ist A C als Teil von

A B auch die kürzeste Strecke zwischen A und C. Aber dieser nur für quantitative Bestimmungen gültige Beweis darf nicht auf qualitative übertragen werden. Wären Vollkommenheit, Güte, Schönheit etwas Absolutes wie Ausdehnung, Materie usw., so könnte er angewandt werden. Da sie etwas Relatives, Qualitatives sind, hat er keine Gültigkeit. Wie die einzelnen Stücke, in die man in der empirischen Geometrie die Kathetenquadrate zerlegen mufs, um das Hypothenusenquadrat zusammenzusetzen, nicht an Vollkommenheit mit dem Ganzen verglichen werden können, so auch nicht die einzelnen Teile der Welt mit dem Weltganzen, 214.

So sucht Leibniz durch Beispiele und Beweise aller Art seine Lehre von der besten Welt zu stützen. Er ist überzeugt, dafs sie jedem einleuchten mufs, der die richtige Anschauungsweise gewinnen kann. Wie in der Mathematik die Kenntnis der Formel auch in der anscheinend unregelmäfsigsten Reihe Ordnung und Regelmäfsigkeit erkennen läfst, so wird eine der mathematischen ähnliche Betrachtungsweise dem Menschen den Schlüssel für die Erkenntnis des Weltzusammenhanges geben, ihm gewissermafsen den Anblick gewähren, den Gott hat, 242. Es handelt sich also darum, den richtigen Standpunkt zu gewinnen, von dem aus man sowohl die Verschiedenheiten im einzelnen als den sie einigenden grofsen Zusammenhang überblicken kann. Dann verschwinden die Mängel, und das Werk des einen, universellen, unendlich vollkommenen Prinzips stellt sich in seiner ganzen Harmonie und Schönheit dar, 147.

Es ist charakteristisch für die Théodicée, dafs die Lehre von der besten Welt, deren Grundstimmung zwar eine der Wurzeln der Leibnizischen Weltanschauung ist, die aber in ihrer theoretischen Ausprägung wohl eher eine Konsequenz als eine grundlegende Bestimmung seiner metaphysischen Lehren genannt werden mufs, in diesem Werk so eingehend dargestellt und begründet ist, dafs aus den übrigen Schriften kein Zug zur Vervollständigung hinzugebracht zu werden braucht. Hingegen ergeben sich für die Lehre von der prästabilierten Harmonie, aus der die von der besten Welt erwächst, im Vergleich mit sonstigen Formulierungen doch einige Lücken und Besonderheiten in der Ausprägung der Théodicée. In ihr liegt

das Hauptinteresse nicht auf dem Zusammenhang aller einfachen Substanzen, sondern auf dem zwischen Leib und Seele. Das Problem der Occasionnalisten ist hier der Ausgangspunkt, bei dessen Behandlung auf die allgemeine Frage nach der Verknüpfung der einfachen Substanzen nebenbei eingegangen wird. Die Théodicée spricht deshalb in den hierhergehörigen Paragraphen (64—66, 291, 300) viel weniger von den „substances simples“ als von „âmes“, „choses“, „créatures“. Wie sie sich überhaupt nicht mit allen Einzelheiten der „nature représentative de la substance simple“ befafst, so hat sie auch nicht das Bedürfnis, den darauf begründeten Zusammenhang in jeder Beziehung deutlich zu machen. Auffallend ist schon, dafs die sonst so häufig vorkommende, die Sache gut veranschaulichende Bezeichnung der Monade als lebenden, aktiven, ewigen Spiegels des Weltalls oder als „petit monde à part“, der Théodicée fehlt. Schon im Discours findet sich nicht nur der Ausdruck,[1]) sondern Leibniz bemüht sich auch, uns verständlich zu machen, wie er dazu kommt ihn zu gebrauchen. Wie eine Stadt von verschiedenen Seiten betrachtet werden kann, und dementsprechend verschiedene Bilder (représentations) von ihr gegeben werden können, so wird das Universum so oft vervielfältigt, wie es Substanzen gibt. Und dafs diesen so verschiedene „points de vue“ eigen sind, beruht auf ihrer Entstehung. Gott hat das Weltall von den verschiedensten Stellen aus betrachtet, und das Resultat „de chaque vue de l'univers comme regardé d'un certain endroit, est une substance qui exprime l'univers conformément à cette vue“.

Der logische Satz, dafs das Subjekt — nach der von Leibniz geteilten Ansicht der Scholastik ist Substanz das, was nur Subjekt sein kann — alles enthalten mufs, was von ihm ausgesagt werden kann, ist der Hauptgrund, den Leibniz im Discours und den Briefen an Arnauld zum Beweis für die Richtigkeit seiner Behauptung anführt, dafs jede Substanz das Ganze ausdrücke.[2]) Denn ausgesagt werden kann nicht nur alles, was ein Subjekt jemals in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft erlebt, dessen „traces“ es in sich trägt, sondern

[1]) G IV 434.
[2]) G IV 433, G II 41, 46.

es hat wegen der „connexion des choses“ auch die „traces de tout ce qui se passe dans l'univers“. Dabei bewegt er sich gewissermaſsen in einem Zirkelschluſs. Denn um diesen Zusammenhang der Dinge zu begründen, hat er sich gerade auf die das Weltall und seine Veränderungen umfassenden perceptions der Substanz berufen; und nun soll dieser das Fundament für jene sein. Daher kommt es wohl, daſs Leibniz später, als Bayle nach einem Beweis für die Möglichkeit seiner Erklärung verlangt, diesem den Beweis für ihre Unmöglichkeit zuschiebt und behauptet, die Schwierigkeit liege nur in der imagination, nicht im entendement.[1]) Daſs der Nachweis für die Tatsächlichkeit des unbegrenzten Umfangs der Perzeptionen aller einfachen Substanzen, den Leibniz sonst durch die Lehre von den unbewuſsten Vorstellungen führt, der Théodicée fehlen muſs, ergibt sich aus der Betrachtung ihrer Substanzenlehre. Naturgemäſs findet sich ebensowenig eine wirklich philosophische, auf der graduell verschiedenen Deutlichkeit der Perzeptionen beruhende Erklärung des Unterschiedes zwischen Gott und den endlichen Substanzen, sowie zwischen diesen untereinander in der Théodicée. Sie begnügt sich damit, einfach festzustellen, daſs verworrene Vorstellungen das Geschöpf im Unterschied von der Gottheit charakterisieren, 64, 124; der Satz: „la sagesse doit varier“, „zur Vollkommenheit gehört Mannigfaltigkeit“, ist ihr ausreichend die kunstreich auf einander abgestimmten Vollkommen- und Unvollkommenheiten der Substanzen zu begründen. Arnauld gegenüber hat Leibniz dagegen klar dargelegt, daſs die gleichen Vorstellungen in einer Substanz deutlich, in der andern undeutlich sind, und daher die einen als Grund für die andern aufgefaſst werden dürfen, daſs unter dem Handeln einer Substanz das Deutlichwerden, unter dem Leiden das Undeutlichwerden der Vorstellungen zu verstehen ist,[2]) daſs in der gleichen Substanz die undeutlichen Perzeptionen als Grund für die späteren deutlichen betrachtet werden müssen.[3]) Im Anschluſs daran veranschaulicht Leibniz für Arnauld das Zusammenstimmen mit dem Zusammenklang eines Orchesters, das die herrlichste Harmonie hervorbringen

[1]) E 188a. [2]) G II 47, 69, 90, 98.
[3]) G II 91.

kann, ohne dafs einer der Mitspielenden den andern im Auge haben oder dessen Spiel hören kann, sondern nur dadurch, dafs jeder seinen eignen Noten folgt. In der Théodicée ist nicht einmal auf das sonst auch bei ihm so beliebte Uhrengleichnis bezug genommen. Die Tatsache der Harmonie birgt die Lösung des religiösen Problems, wie die Übel der Welt mit der Gröfse und Güte Gottes zu vereinigen sind. Diese Frage zu beantworten liegt der Théodicée mehr am Herzen, als die metaphysischen Grundlagen der Antwort eingehend sicherzustellen.

2. Die Einzelwesen als Glieder des Naturreichs.

Ebenso wie für das Weltganze, so mufs Leibniz auch für die Natur der Einzelwesen auf Grund seiner eigentümlichen Voraussetzungen eine neue Erklärung zu gewinnen suchen. Naturgemäfs mufs auch die Théodicée bei ihrer Erwägung des Freiheitsproblems auf diese eingehen. Ganz allgemein sagt sie (§ 200), das beste System der Dinge sei einmal ein System von Körpern, d. h. Dingen, die nach Zeit und Raum geordnet sind und zweitens von Seelen, qui représentent et apperçoivent les corps et suivant lesquelles les corps sont gouvernés en bonne partie. Danach gliedern sich die Teile des Universums in zwei Hauptgruppen, deren jede für sich eigenen Gesetzen unterliegt und mit der andern in einem eigentümlichen Zusammenhang steht.

Die Körperwelt erfüllt nach § 9 den Raum, und zwar kontinuierlich, so dafs das ganze Universum als aus einem Stück betrachtet werden mufs, wie ein Ozean angesehen werden kann. Wie in diesem jede Bewegung die Wellen bis ans fernste Ufer trägt, so macht sich auch im Universum jede Bewegung, wenn auch allmählich schwächer werdend, geltend. Ein Körper empfängt seine Bewegung also immer von dem ihm unmittelbar benachbarten. Eine Wirkung in die Ferne ohne Vermittlung der dazwischen liegenden, den Raum erfüllenden Körper ist nach Leibniz ausgeschlossen. Wenn er auch gegen Newtons Hypothese, „qui soutient qu'il est de la nature des corps de s'attirer et de peser les uns sur les autres à proportion de la masse d'un chacun et des rayons d'attraction

qu'il reçoit", nicht direkt polemisiert, so erklärt er doch mit aller Deutlichkeit, dafs er dieser Auffassung gegenüber den Standpunkt vertritt, der eine „opération naturelle immédiate d'un corps sur un autre corps éloigné" verwirft, D 19. Also jeder Körper mufs an jeder Bewegung teilnehmen. Es ist eine „suite parfaitement liée". Durch diesen mechanischen Zusammenhang wird es vermittelt, dafs jeder Körper eine Grundlage für die Erkenntnis des Weltalls bietet.

Gott erkennt, wie wir gesehen haben, aus jedem Teil des Universums das Ganze, weil jede einfache Substanz es nach ihrem point de vue darstellt. In den Gesetzen der Körperwelt findet sich nun eine Erklärung für diesen point de vue der Seele. Er wird nämlich bestimmt durch den Körper, der jeder Seele eigen ist, durch dessen Vermittlung sie ihre Vorstellungen vollzieht. Weil der Körper mit dem ganzen Weltall in Verbindung steht, repräsentiert sie das ganze Universum, 291.

Bei dieser Vermittlung aber hören die Gesetze des Mechanismus auf; denn dem Bereich der Bewegungen sind die Seelen entzogen. Wenn sie auch wegen der Ordnung und Regelmäfsigkeit ihrer Handlungen automats spirituels genannt werden, 52, 403, wenn ihnen nachgerühmt wird, dafs sie im höchsten Mafse das Schöne der Mechanik besitzen, so ist ihre Tätigkeit doch nicht mechanisch. Sie richtet sich auf das Vorstellen, 130. Und zwar sind es, wie es § 200 heifst, die Körper, die sie vorstellen, die sie wahrnehmen, zunächst den ihnen besonders zugeteilten Körper, 130, 291, 403, und durch diesen die andern. Denn keine Seele existiert nach Leibniz ohne irgend welchen Körper.

Unter diesen aus Leib und Seele bestehenden Lebewesen gibt es Abstufungen, und zwar eine bestimmte Rangordnung, je nach ihrer Vollkommenheit, 120, 124. Einen Hauptunterschied macht der Besitz der Vernunft, 124. Eine andre Gruppierung unterscheidet êtres vivans, plantes und animaux, 200. Mit William King stimmt Leibniz überein, wenn er die structure des animaux als comble de l'ouvrage Gottes bezeichnet, E 638 b. Da rechnet er also wohl die Menschen mit zu den animaux. § 146 werden plante, animal und homme als Hauptvertreter der verschiedenen Wesen genannt. Auch die Engel gehören zu den körperlichen Wesen, 249, auch sie haben verworrene

Vorstellungen, 310. Man mufs sich also eine kontinuierliche Reihe von Geschöpfen vorstellen, die nach unten unter die Pflanzen hinunter, nach oben über die Menschen hinausreicht. Eine Lücke in dieser Stufenfolge würde einen Mangel im vollkommensten Weltplan Gottes bedeuten, dieser darf kein vacuum formarum aufweisen, 14.

Als wesentliche Bestimmung schreibt Leibniz allen Körpern Organisiertheit zu, D 10, 124. Durch diese stellt jeder Körper ein Ganzes von grofser Vollkommenheit dar, 134, 146, 194. Mit bewundernswürdigen Automaten vergleicht Leibniz die Körper wegen der Ordnung aller ihrer Teile, 403. Aber das Erstaunlichste, was sie weit über alle von Menschenhand gemachten Automaten erhebt, ist doch, dafs jeder Teil jedes Organismus wiederum organisiert ist, dafs jedes Tier, jede Pflanze wieder aus andern Tieren, Pflanzen und Lebewesen besteht, 200. Die Möglichkeit dieser kunstvollen Ein- und Unterordnung so vieler Wesen beruht nach der Théodicée, 195, auf der „division actuelle du continuum à l'infini". Die Grundlage dieser „division actuelle", die unendliche Teilbarkeit der Materie, die Bayle und Descartes zugestanden, nicht gegen gemachte Einwände und Schwierigkeiten verteidigen zu können, D 24, 70, rühmt sich Leibniz, klar und unwiderleglich bewiesen zu haben, D 70. Auch in dem kleinsten Teil der Materie ist seiner Ansicht nach noch eine unendliche Zahl von Geschöpfen. Je weiter man in der Anatomie der Körper gehen würde, um so mehr würde man nach ihm eine Bestätigung dieser Ansicht finden, selbst wenn man wie die Natur ins Unendliche bei dieser Teilung fortschreiten wollte, E 475b. Die Teile des Stoffes, die doch nicht selbst als Organismen anzusehen sind, enthalten wenigstens Organismen. Als Beispiel dafür bietet auch die Théodicée einen Teich, E 477a, der selbst nicht als Tier oder Organismus angesehen werden kann und doch eine Fülle von Fischen und andern Lebewesen enthält.

Bei der ausnahmslosen Verbindung aller Seelen mit einem organischen Körper zeigen sich in der Geburt und dem Tod des Einzelwesens gewisse Schwierigkeiten. Man fragt, ob die Seele mit dem Körper zugleich entsteht und vergeht, ob sie nach dem Tode eines organischen Wesens in ein andres übergeht, oder wie sie sonst in Verbindung mit dem organisierten

Stoff bleibt, da sie doch nicht ohne eine solche sein kann. Ein natürliches Entstehen und Vergehen der Seelen ist ausgeschlossen, da sie als einfache Substanzen, wie schon gesagt, in bezug auf Anfang und Ende ihres Daseins von Gottes Schöpfung und Vernichtung abhängig sind, 89, 90, 372, 396. Auch die Metempsychose, wie sie zu seiner Zeit von dem jüngeren van Helmont vertreten wurde, lehnt Leibniz ab. Ebenso wenig kann er sich mit den Lehren des Traducianismus befreunden, wonach die Seelen aus andern Seelen abgeleitet, oder des Kreatianismus, wonach sie bei der Entstehung jedes Geschöpfs neu geschaffen werden, 86. Er sieht die einzige Möglichkeit, die Entstehung beseelter, organischer Körper zu erklären, in der Annahme einer organischen Präformation. Er deutet das Problem so, dafs Seele und Körper zugleich bei der Weltschöpfung entstanden sind, dafs bei dem Vorgang, den wir Geburt nennen, nur eine Umwandlung und Vermehrung stattfindet. Dementspsechend ist der Tod nur ein scheinbares Aufhören des organischen Lebens. Der Körper wird ebenso gut erhalten wie die Seele, nur in kleinerem Umfang. Es findet gegenüber der bei der Geburt erfolgten Entwicklung eine Einwicklung statt, C 81. Leibniz beruft sich für diese Anschauung auf die Naturforscher der damaligen Zeit (er nennt besonders Swammerdam, Hartsoeker und Leeuwenhoek), die bei ihren mikroskopischen Untersuchungen kleine, dem blofsen Auge unsichtbare Lebewesen, die animaux spermatiques, entdeckt hatten. Vermöge dieser göttlichen Präformation braucht beim Werden und Wachsen eines Organismus nicht noch besonderes göttliches Eingreifen angenommen zu werden. Auch die Cudworth'sche Hypothese der unbewufsten plastischen Naturen wird entbehrlich. Es vollzieht sich alles nach den einfachen Naturgesetzen, E 475a und b, E 477a, E 476a, § 403.

Für die Körperwelt sind dies die mechanischen Gesetze der Bewegung. Ihre Gültigkeit beruht nicht auf absoluter Notwendigkeit, sie können nicht geometrisch demonstrativ bewiesen werden, wie die Notwendigkeit der drei Dimensionen des Raumes, 351. Sie sind von Gott gegeben. Aber deshalb anzunehmen, sie seien willkürlich, wie es Bayle tut, erlaubt schon Leibnizens Gottesbegriff nicht, und eine genauere Prüfung durch die Erfahrung bestätigt dies; sie stellt ebenfalls fest,

dafs sie vom Prinzip de la perfection et de l'ordre abhängig sind, dafs ihre Notwendigkeit eine moralische ist, 345. Ihren Grundsatz rühmt sich Leibniz, selbst entdeckt zu haben. Er besteht darin, dafs die gleiche Menge der Kraft (nach Leibniz das Produkt $m v^2$) sich erhält, 345 ff. Im angewandten Sinne bedeutet er, dafs an Kraft jede Wirkung ihrer Ursache gleich ist, die Aktion der Reaktion. Auf Grund dieser Gesetze sind alle Bewegungen der Körper in festem Zusammenhang; sie folgen einander in der Ordnung der causae efficientes.

Einer ebenso strengen Gesetzmäfsigkeit, wie die Bewegungen der Körper, ist die vorstellende Tätigkeit der Seele unterworfen. Die „représentations" einer Seele folgen naturgemäfs eine aus der andern, 355, 291, jede Perzeption strebt nach einer andern Perzeption, 403. Es ist also ein Streben, eine „évolution des perceptions" 62; daher wird die Verknüpfung nicht von causis efficientibus, sondern von causis finalibus geregelt. Beide Ablaufsreihen sind ganz unabhängig von einander. Die Spontaneität der Seele duldet keinen Einflufs der Körperwelt und ihrer Bewegungen auf die Entwicklung der Perzeptionen. Sowohl dem Empirismus Lockes gegenüber, der den Ursprung der Vorstellungen aus der Sinnenwelt, als den Occasionnalisten, die ihn unmittelbarem göttlichen Eingreifen zuschreiben, behauptet die Théodicée, dafs die Seele alles „de son propre fonds" schöpfe. Umgekehrt vermag auch die Seele weder die Schnelligkeit, noch die Richtung der Bewegungen zu bestimmen, 59—66, 354, 355, E 477 b. Diese Ansicht vertritt Leibniz energisch gegen Descartes, der zwar in bezug auf die Gröfse der Bewegung keinen Einflufs der Seele auf die Körperwelt zugab, aber eine Richtungsänderung durch die Seele annahm, 60. In zwei wichtigen Punkten haben Leibnizens Forschungen diese Annahme Descartes verändert. Nicht die Quantität der Bewegung ($m v$), sondern, wie bereits gesagt, die Quantität der lebendigen Kraft ($m v^2$) bleibt erhalten. Zweitens bleibt auch die Gesamtrichtung der auf einander wirkenden Körper unverändert, wie sie auch gegenseitig einander stofsen mögen, 61. Es würde ein völliges Umstofsen aller Naturgesetze bedeuten, wenn irgend ein Eingreifen der Seele angenommen werden könnte. Der Zusammenhang, der sich erfahrungsgemäfs zwischen den beiden Kausalreihen findet,

beruht auf der prästabilierten Harmonie. Diese göttliche Ordnung bewirkt, dafs das körperliche und geistige Geschehen parallel laufen, dafs die Perzeptionen der Seele Bilder hervorrufen, die den Eindrücken, die die Körper auf unsre Organe hervorbringen, entsprechen, 62, 355. Der Körper handelt vermöge dieser Ordnung gleichzeitig, wenn die Seele es will, und die Seele vollzieht die Vorstellungen, wenn der Körper die entsprechenden Eindrücke erhält, 400. Für die populäre Betrachtungsweise scheint der Körper dem Einflufs der Seele zu unterliegen, soweit sie deutliche Vorstellungen hat. Soweit diese undeutlich sind, scheint sie vom Körper beeinflufst zu werden, 66. In Wirklichkeit folgen beide ausschliefslich den eigenen Gesetzen, sodafs weder ein gegenseitiger Einflufs noch ein beständiges Eingreifen Gottes, wie es Bayle und die Occasionnalisten annahmen, notwendig ist, 400. Die prästabilierte Harmonie stellt zwischen Leib und Seele eine wesenhafte Verbindung her, die aus beiden eine Person macht — „l'âme et le corps composent un même suppôt, ou ce qu'on appelle une personne", 59, D 55. Sie ist aber nur metaphysischer Art und ändert nichts „dans les phenomènes", E 477 b.

Wenn die Théodicée in dieser Darstellung der Natur der Einzelwesen auch wichtige, für Leibniz' System charakteristische Züge gibt, so weist sie doch im Vergleich mit den sonstigen Schriften des Philosophen bedeutende Lücken auf. Allerdings sehen wir deutlich die leitenden Grundgedanken seiner Naturauffassung: Das Kontinuitätsprinzip, dynamische Erwägungen, die zur Umbildung der kartesischen Körper- und Bewegungslehre führten, die Ergänzung des Mechanismus, bei voller Anerkennung seiner causae efficientes im ganzen Umkreis der Körperwelt, durch die Teleologie und ihre causae finales. Wenn auch die Gliederung der Wesen durch ihre Organisiertheit, ihr Zusammenhang durch die vorstellende Tätigkeit der Seelen anschaulich klar gemacht wird, so bleiben doch gerade zum vollen Verständnis dieser Lehren notwendige Anschauungen ganz unerläutert. Man gewinnt aus der Darstellung der Théodicée geradezu den Eindruck, als ob Leibniz eine wesentliche Verschiedenheit zwischen Körpern und Seelen angenommen, geistige und körperliche Substanzen anerkannt hätte. In seiner polemischen Auseinandersetzung hat er sich dem Standpunkte

der allgemeinen Meinung oder der occasionnalistischen Gegner so sehr anbequemt, dafs seine eigne Meinung über das Wesen der Körper kaum zu Worte kommt. Nur hin und wieder schimmert sie einigermafsen durch. So wenn er E 477a von „phenomènes materiels“ spricht; wenn er für Sinne und Materie „un mélange de pensées confuses“ voraussetzt, 124; wenn es nach seiner Meinung die Ordnung von Zeit und Raum ist, die die Materie und ihre Gesetze verlangt, 120. Wenn die Théodicée es überhaupt vermeidet, klar auszusprechen, dafs alles Körperliche nur Phänomen sei, so gibt sie erst recht keine Erklärung dieser „phenomènes“. Leibniz versucht in ihr nicht, auf die Schwierigkeiten dieser Auffassung einzugehen. Wie aus unteilbaren, unausgedehnten, unkörperlichen, nur durch perceptions wirkenden Einzelsubstanzen die ausgedehnte Masse, d. i. Körper, die mechanischen Gesetzen unterworfen sind, entstehen können: über dieses Problem geht die Théodicée vollständig hinweg. Und doch war Leibniz schon 1687 genötigt gewesen, zu dieser Frage Stellung zu nehmen. Auf seine wiederholte Betonung, dafs alles Körperliche nur Phänomen sei, nur „aggregé“, nur „multitude“, der als Realitäten unausgedehnte „unités simples“ zu Grunde liegen, hatte Arnauld die Frage gestellt, auf welche Weise denn „une forme substantielle“ aus „pluris entibus unum ens“ bilden könne.[1]) Leibnizens Antwort lautete, dafs die Einheit durch perceptions hergestellt werde, dadurch, dafs alles, was teilbar und materiell ist und sich in verschiedenen Wesen zerstreut findet, in einem einzigen unteilbaren Wesen, der mit einer wirklichen Einheit ausgestatteten Substanz ausgedrückt oder repräsentiert werde (soit exprimé oder representé). Als Beispiel für die Möglichkeit dieser Repräsentation wurde auf die Seele hingewiesen.[2])

Da aber die Repräsentationen sich vermöge des kontinuierlichen Zusammenhangs aller Dinge auf alle erstrecken, so müssen solche, durch die ein abgegrenztes Wesen, ein Körper konstituiert werden soll, sich von den andern unterscheiden. Sie sind deutlicher als diese „l'âme exprime mieux ce qui appartient à notre corps“.[3]) An andrer Stelle betont Leibniz,

---

1) G II 107. 2) G II 112.

3) G II 113, 111—112.

dafs die „états de l'âme sont naturellement et essentiellement des expressions des états répondans du monde et particulièrement des corps, qui leur sont alors propres".[1]) Daraus ist zu entnehmen, dafs ein bestimmter Deutlichkeitsgrad der Perzeptionen einer Substanz einen gewissen Teil dessen, was sie überhaupt umfafst, heraushebt und ihn ihr gewissermafsen als ihr Eigentum zuweist. Wenn Arnauld dagegen einwendet, dafs diese Beziehung doch keine wirkliche Einheit konstituieren könne, dafs die Seele der Materie nur eine „dénomination extrinseque" geben könne, so räumt Leibniz ein, dafs nur die Substanz ein wirklich einheitliches Wesen sei. Für die Materie geht er auf die Meinung zurück, dafs sie nur Phänomen sei. Zum besseren Verständnis legt er dann seine Anschauung über die Materie genauer dar: Es gibt zweierlei Arten der Materie. Den Körpern liegt die sogenannte „matière seconde" zugrunde. Sie ist eine aus „substances simples" zusammengesetzte „multitude, dont la masse est celle du corps en entier". Ihr steht als gestaltendes Prinzip die Seele gegenüber, eine Menschenseele, ein „esprit", durch klare Perzeptionen ausgezeichnet, oder bei tiefer stehenden Wesen eine Seele, deren Perzeptionen nicht von „reflexion" begleitet sind.[2]) Begreiflich wird das Wesen der „matière seconde" durch ein rechtes Erfassen der Beziehung „du tout et de la partie". „La partie dans le fonds n'est autre chose qu'un requisit immédiat du tout et en quelque façon homogène." Teile können Ganze von wirklicher oder nicht wirklicher Einheit konstituieren. Auf keinen Fall gehören sie aber immerwährend dem gleichen Ganzen an; sie kommen ihm nur pro tempore zu. — Aufserdem kann man aber unter „matière" auch etwas verstehen, „qui soit toujours essentiel à la même substance". Dies ist „la puissance passive primitive d'une substance". Dieser Materie kann weder Ausdehnung noch Teilbarkeit zugestanden werden.[3])

Über die beiden Arten Materie und ihr gegenseitiges Verhältnis erfahren wir Genaueres als aus den Briefen an Arnauld aus späteren Ausführungen Leibnizens. Neben der Schrift „De ipsa natura" kommen vor allem die Briefwechsel mit Des

[1]) G II 114.
[2]) G II 118—121. [3]) G II 119.

Bosses und De Volder in Betracht, in denen dynamische Gesichtspunkte besonders hervortreten.

Hier unterscheidet Leibniz zwei Richtungen, nach denen die als Krafteinheit aufgefaſste einfache Substanz wirkt. Und zwar werden diese beiden Seiten ihres Wesens und Wirkens als zwei verschiedene Kräfte bezeichnet, als „vis passiva“ und „vis activa“.[1]) Die „vis passiva resistendi“ ist das der Veränderung Widerstrebende, die „impenetrabilitas qua entelechia resistit penetraturo“.[2]) Sie wird auch „materia prima“, „nuda materia“ genannt. Sie ist die unzertrennliche Begleiterin der „vis activa“, die auch „πρῶτον δεκτικόν activitatis“, „ἐντελέχεια ἡ πρώτη“ heiſst. Beide zusammen bilden erst die vollständige Substanz, die Monade. Selbst Gott kann keiner Substanz die „materia prima“ nehmen. Sie würde sonst „purus actus“, was nur dem Schöpfer“, nicht dem Geschöpf zusteht.[3]) Der Widerspruch, den eine Äuſserung Leibnizens an Des Bosses gegenüber der Definition der „materia prima“ als „impenetrabilitas“ enthält: „Neque enim materia prima in mole seu impenetrabilitate et extensione consistit etsi eam exigat“,[4]) läſst sich wohl so auflösen, daſs Undurchdringlichkeit, Masse und Ausdehnung als Eigenschaften der „materia secunda“ betrachtet werden müssen, die aber als „vires derivatives“ die „vis primitiva“, die „prima materia“, als notwendige Bedingung voraussetzen. So wird die „extensio“ als „continuatio resistentis“, als „continua repetitio positionis“,[5]) die „étendue“ als „diffusion de l'antitypie“,[6]) bezeichnet, sie entsteht „dum antitypia continue per locum diffunditur seu extenditur“.[7])

Wenn Leibniz Arnauld gegenüber auf die recht zu verstehende Beziehung „du tout et de la partie“ zur Erklärung des Verhältnisses zwischen der „materia secunda“ und den Substanzeinheiten hingewiesen hat“,[8]) so modifiziert er De Volder gegenüber diese Darstellung. Er sagt: „Accurate loquendo materia non componitur ex unitatibus constitutivis sed ex iis resultat.“[9]) ... „Unitates substantiales non sunt partes sed

[1]) De ipsa natura § 11, 12 u. 13.
[2]) An Wagner E 466 II.
[3]) An De Volder G II 171, 152. An Bierling E 678 b.
[4]) G II 324. [5]) G II 339. [6]) E II 693 a.
[7]) E 463 a I. [8]) G II 119. [9]) G II 268.

fundamenta phenomenorum." Des Ausdrucks „resultare" bedient sich Leibniz auch Des Bosses gegenüber vorwiegend bei der Darstellung dieses Verhältnisses.[1]) Es liegt hierin anscheinend eine Verwahrung gegen eine allzu atomistische Auffassung seiner „materia secunda". Denn wenn er auch gelegentlich sagt: „Revera materia non continuum sed discretum est, actu in infinitum divisum",[2]) so ist er sich doch stets des Unterschiedes gegen die Atomistik bewufst. Während für diese die Annahme eines leeren Raumes charakteristisch ist, betont Leibniz gerade im Anschlufs an die oben zitierte Stelle, dafs kein Teil des Raumes ohne Materie ist.[3]) Während den Atomen als festen, körperlichen Gebilden nach seiner Anschauung immer noch Ausgedehntheit zukommt, sind es metaphysische Punkte, unausgedehnte Teile, aus denen die „materia secunda" entsteht und besteht.

Mehrfach fafst Leibniz seine Anschauung vom eigentlichen Wesen des Körperlichen kurz zusammen.[4]) Als letzte Elemente betrachtet er die „vis activa" oder „primitiva entelechia"[5]) oder „anima" und die „vis passiva" oder „materia prima". Sie sind aber nicht Teile, in die eine Monade zerfällt, sondern existieren als zwei ganz untrennbar zusammengehörige Seiten ihres Wesens. Unzählige Monaden setzen die Masse, die „materia secunda", zusammen. Die dieser Materie zukommende Bewegungs- und Widerstandsfähigkeit, ihre Ausgedehntheit beruht auf „forces dérivatives", die aus den „forces primitives" der Monaden abzuleiten sind.[6])

Aus der „materia secunda" bilden „monades dominantes" die Einzelwesen, „animalia" oder „substantias corporeas", indem sie andre Monaden in den Bereich ihrer Vorstellungen einbeziehen, sich an Vollkommenheit über sie erheben. „Omnis

---

[1]) G II 305—306, 320, 324.

[2]) G II 278, G II 379, E 118a.

[3]) G II 278.

[4]) An De Volder G II 171, 250, 252, Des Bosses G II 305/6, 324, 459. De anima brut. E 463 V.

[5]) Sowohl im Briefwechsel mit De Volder als mit Des Bosses unterscheidet Leibniz die Monade von der Entelechie. Diese bezeichnet hier die vis activa. In Schriften, in denen der dynamische Gesichtspunkt zurücktritt, werden die Termini, Entelechie und Monade promiscue gebraucht.

[6]) G II 171.



monas creata est corpore aliquo organico praedita, secundum quod percepit appetitque".[1]) „Explicationem phaenomenorum omnium per solas Monadum perceptiones inter se conspirantes, seposita substantia corporea, utilem censeo ad fundamentalem rerum inspectionem."[2]) „Dominatio autem et subordinatio monadum considerata in ipsis monadibus non consistit nisi in gradibus perfectionum".[3]) Reale Existenz kann diesen Einzelwesen jedoch nicht zukommen. Denn die „monades subordinatae" sind keineswegs immer der gleichen „monas dominans" unterworfen. Wie die Wellen eines Stromes sind sie in stetem Wechsel begriffen. „Materia instar fluminis mutatur, manente Entelechia dum machina subsistit."[4]) Auch das Schiff des Theseus, dessen Bestandteile allmählich durch andre ersetzt wurden, während die Gestalt des Schiffes blieb, ist ein von Leibniz mehrfach gebrauchtes Bild, um uns die stete Veränderung der Körper zu veranschaulichen.[5]) Also können sie nur für unsre Auffassung, nur „νόμῳ" nicht „φύσει" wirklich sein. Als „entia per aggregatione" sind sie Phänomene. Das wirkliche Wesen ist die in diesem Flufs beharrende Entelechie.[6]) — Das verwickelte Verhältnis einer Zentralmonade zur Materie sucht Leibniz durch der Mathematik entnommene Vergleiche auch dem populären Verständnis anschaulich zu machen. Er beweist ihre gänzliche Unabhängigkeit von der Ab- oder Zunahme der ihr untergebenen „multitude", indem er sie mit einem gegebenen Winkel α vergleicht, der in seinem Wesen nicht verändert wird, gleichviel, ob ihn ein Bogen mit gröfserem oder kleinerem Radius begrenzt,[7]) oder mit dem Mittelpunkte eines Kreises,[8]) für den es ebenfalls nichts ausmacht, ob mit

---

[1]) An Bierl. E 678. [2]) An Des Bosses G II 450.

[3]) An Des Bosses G II 451. Wenn L. im Briefwechsel mit Des Bosses von einem vinculum substantiale spricht, das die Einheit der Körper begründet, so ist diese Auffassung so wenig im Einklang mit allen Voraussetzungen seines Systems, dafs man wohl das Entgegenkommen gegen den Vertreter der Transsubst.-Lehre als Erklärung dafür ansehen mufs und es nicht als Ausdruck von L.s eigner Meinung betrachten darf. Siehe dazu Werckmeister: Der Leibnizsche Substanzbegriff. S. 57 ff.

[4]) G II 306. [5]) G II 370, E 278, E 466. [6]) G II 252.

[7]) An die Kurfürstin Sophie G VII 554.

[8]) An des Bosses G II 306.

größerem oder kleinerem Radius ein Bogen um ihn beschrieben wird.

Wie sich die Théodicée zur Darstellung des Wesens der Körper mit einer populären Betrachtungsweise begnügte, ohne sie aus den Grundlagen des Systems abzuleiten, so war es ihr auch ausreichend, die allgemeine Organisiertheit des Stoffes als Tatsache festzustellen. Ein Hinweis auf die „sousdivision actuelle", auf Gottes Disposition war alles, was sie an Erklärungen bot. Auf Grund der ausgeführteren Lehre von der Materie kann indes ein weiter gehendes Verständnis auch dafür gewonnen werden. Dann erkennen wir das gegenseitige Verhältnis der unzähligen Monaden, die Herrschaft der „monades dominantes" über „multitudes" auf Grund ihrer deutlicheren Perzeptionen als Grundlage für die Organisiertheit der Materie. Die nach Gottes Willen überall herrschende Ordnung verlangt, dafs alle Perzeptionen an Organe gebunden sind. Also bedarf jede Substanz eines Körpers.[1]) Von der Materie freie oder befreite Geschöpfe würden, weil von der allgemeinen „liaison des choses" losgelöst, Deserteure der göttlichen Ordnung sein.[2]) Also bei Betrachtung der Leibnizischen Schriften, welche die dynamischen Gesichtspunkte stärker hervortreten lassen, erkennen wir besser als aus der Théodicée, dafs der scheinbare Gegensatz zwischen Geistigem und Körperlichem von Leibniz völlig aufgehoben ist, dafs er sogar die Eigenart des Materiellen, räumlich Begrenzten, gerade aus dem Spirituellen, aus der vorstellenden Tätigkeit immaterieller Krafteinheiten erklärt.

C. Die Lehre vom Gottesstaat.

Aus der Reihe der Einzelwesen mufs eine Gruppe besonders herausgehoben werden, die nach den meisten Schriften Leibnizens eine besondere Stellung einnehmen, nämlich die „créatures capables de raison". Obwohl für alle Wesen die Geburt nur eine Entwicklung, der Tod kein Aufhören bedeutet, ist es für sie doch eine Entwicklung ganz besonderer Art. Sie gelangen dadurch zu einer ganz andern Stufe in der Rangordnung der Geschöpfe. Denn nicht von Anfang an haben

---

[1]) G III 529. [2]) E 432.

die „âmes raisonnables“ diese höchste geistige Fähigkeit besessen. Sie waren einst „âmes sensitives“ oder „animales“, verfügten nur über „perception“ und „sentiment“, unterschieden sich nicht von den andern kleinsten Lebewesen, den andern „animaux spermatiques“, bis zur Erzeugung des Menschen, dem sie angehören sollten. Als menschliche Seelen erhielten sie erst die Vernunft; ihr Körper wurde zur menschlichen Gestalt umgebildet. Die Théodicée schwankt, ob sie diesen Vorgang auf einen besonderen Akt Gottes zurückführen soll, C 81, — aus religiösen Gründen ist sie dazu geneigt, 91, — oder ob sie es als ein natürliches Geschehen gemäfs den bei der Schöpfung der Welt gegebenen Gesetzen betrachten soll, 397. Dies würde Leibnizens sonstigen philosophischen Anschauungen mehr entsprechen. Jedenfalls aber ist die Meinung die, dafs aus der unendlichen Fülle von Lebewesen ein Teil zu einer höheren Entwicklungsstufe bestimmt ist, während die übrigen im Anfangszustand beharren, oder doch nicht wesentlich über ihn hinausgelangen.

Die höhere Entwicklungsstufe zeigt sich in der höheren Art der Erkenntnis, zu der diese Wesen auf Grund ihrer deutlichen perceptions gelangen können. Gemäfs der von ihr festgestellten Verschiedenheit von deutlichen und verworrenen Perzeptionen unterscheidet die Théodicée zwei Arten der Erkenntnis. Die eine beruht auf Sinneswahrnehmung und Gedächtnis. Der Besitz des Gedächtnisses befähigt, aus den perceptions confuses, den sentimens, Folgerungen zu ziehen, die eine gewisse Ähnlichkeit mit Vernunftschlüssen besitzen, ihnen aber doch nicht gleichgestellt werden können. Dies Vermögen schreibt Leibniz den Tieren zu; aber auch die Menschen wenden es an, wenn sie rein empirisch verfahren. Da diese Folgerungen auf verworrenen Vorstellungen beruhen, kann ihnen nicht ohne weiteres Gültigkeit zugeschrieben werden. Die „perceptions confuses“ unterdrücken Teile der vorgestellten Gegenstände, wenn auch nicht vollständig, doch so, dafs sie nicht unterschieden werden können. Bei der Vorstellung „Grün“ z. B. können wir das Blau und Gelb, aus dem sie zusammengesetzt ist, nicht unterscheiden, 356. Die Annahme, dafs dieser innere Sinn, diese auf dem blofsen Gedächtnis beruhende Fähigkeit zu „consécutions“ aus den „perceptions“, aus den

verworrenen Vorstellungen, wie sie die äufseren Sinne liefern, richtige Schlüsse ziehen könne, läfst uns daher oft voreilig handeln, ist die Ursache von Täuschungen, 65. Anders steht die Sache bei den „raisonnements“, den Vernunfterkenntnissen. Sie können nie der Wahrheit entgegen sein, denn die Vernunft besitzt ein Kriterium, wodurch sie die Wahrheit von dem trügerischen Schein, den die Sinne gewähren, zu unterscheiden vermag, wodurch sie erkennen kann, ob eine Definition auf gesicherter Möglichkeit ihres Gegenstandes beruht, also real ist, oder ob sie eine blofse Nominaldefinition ist. Es besteht im exakten Gebrauch der logischen Regeln, D 65, E 637a, § 5. Nicht im Vermögen gut oder schlecht zu schliefsen besteht die Vernunft, sondern in der Verknüpfung von Wahrheiten. „La raison est l'enchaînement des vérités“, D 1, 23, 62, 65, Th. 289. Daher ist es unmöglich, dafs die Vernunft uns täuscht, D 65.

Zweierlei Wahrheiten gibt es, die der Vernunft das Material zu ihren Verknüpfungen geben, solche, die unabhängig von den Sinnen sind und solche, die von der Erfahrung geliefert werden, D 1. Eine etwas andre Unterscheidung beruht auf der Art ihrer Gültigkeit. Danach werden metaphysisch, logisch oder geometrisch notwendige Wahrheiten, auch ewige Wahrheiten genannt, denen gegenübergestellt, deren Notwendigkeit nur moralisch oder physisch ist. Es sind die positiven Wahrheiten, die „vérités de fait“; sie sind zufällig. Die ewigen Wahrheiten können nicht bestritten werden, ihr Gegenteil ist ein Widersinn. Sie sind sogar von Gottes Willen unabhängig, E 637a, E 641b, D 2, Th. 37, 367. Die positiven Wahrheiten lassen Ausnahmen zu. Ihr Gegenteil ist denkmöglich. Aufser den a posteriori durch die Erfahrung erkannten Wahrheiten gehören noch diejenigen zu ihnen, die die Vernunft a priori erkannt hat aus Erwägung der Angemessenheit, durch die ihr Dasein auf Grund moralischer Notwendigkeit bestimmt worden ist, D 2, E 641b.

Zwei grofse Prinzipien liegen nach der Théodicée allen „raisonnements“ zu Grunde. Das eine ist das Prinzip des Widerspruchs, wonach von zwei einander widersprechenden Sätzen der eine wahr, der andre falsch ist, Th. 44. Das andre ist das des zureichenden oder bestimmenden Grundes. Dies besagt, dafs keine Aussage wahr sein kann, ohne dafs der, welcher

die zum Verständnis notwendige Einsicht besitzt, ihren Grund erkennen kann, E 641b. Diese Formulierung des Satzes vom Grunde, die ihn nur als Erkenntnisgrund fafst, findet sich nur in der Auseinandersetzung über das Kingsche Buch. Sonst gibt ihn die Théodicée immer in der Form des Kausalitätsprinzips, in seiner Anwendung auf das Geschehen, 2, 44, 196.

Die Stellung dieser Prinzipien in unserer Erkenntnis gestaltet sich nach der Théodicée folgendermafsen. Beide müssen herangezogen werden, sowohl bei den notwendigen als bei den zufälligen Wahrheiten. Das Prinzip des Widerspruchs bezeichnet alle Sätze als falsch, die einen Widerspruch in sich enthalten, das des Grundes alle Aussagen als unmöglich, für die kein genügender Grund vorhanden ist. Sätze, die keinen Widerspruch enthalten, werden nach dem Prinzip des Grundes analysiert. Findet man dabei als letzten Grund eine identische Aussage, eine ewige Wahrheit, so ist der Satz metaphysisch, notwendig wahr. Kann die Zerlegung ins unendliche fortgesetzt werden, ohne dafs ein derartiges Element sich findet, so mufs die Wahrheit als zufällig bezeichnet werden. „Elle a son origine d'une raison prévalante, qui incline sans nécessiter". Beide Wahrheiten dürfen nicht mit einander verwechselt werden, E 641b. Leibniz betont immer wieder diesen Unterschied, 36, 37, 44, 45, 52, 174, 340—344. Denn auf den von einander unterschiedenen Notwendigkeiten basiert seine Lehre von der Freiheit sowohl bei Gott als bei den Menschen.

Die Wesen, die über die empirischen Schlufsfolgerungen des Gedächtnisses, über die blofse Erkenntnis der Sinne zur wahren Vernunfterkenntnis hinausgekommen und dadurch in den Besitz ewiger Wahrheiten gelangt sind, können nach der Théodicée dieses höhere geistige Leben nicht wieder verlieren. Während allen Geschöpfen Unzerstörbarkeit sowohl der Seele als des organischen Körpers zukommt, schreibt die Théodicée der Menschenseele mehr zu, als blofse Unvergänglichkeit. Sie bewahrt das innere Gefühl für das, was sie ist, für ihre moralischen Eigenschaften, das, was im eigentlichen Sinne die Persönlichkeit ausmacht. Leibniz nennt sie deshalb nicht blofs unzerstörbar, unvergänglich, sondern im Gegensatz zu den Seelen der Tiere, die diese Eigenschaften mit ihr teilen, unsterblich, 89. — Diese Anschauung kann nicht als Konsequenz

seiner Lehre von den organischen Lebewesen aufgefaſst werden. Wenn der Körper das Medium für den Vollzug der Vorstellungen ist, so müssen diese sich, wenn jener durch das „enveloppement“ des Todes auf groſse Kleinheit reduziert wird, doch auch entsprechend verringern, d. h. undeutlich werden. Es ist also nicht einzusehen, warum die „âme raisonnable“ nicht in den Traumzustand der „âme sensitive“, der ihre frühere Existenz charakterisiert, zurückkehren soll. Einen philosophischen, aus Leibnizens System sich ergebenden Grund kann die Théodicée denn auch für diese Anschauung nicht angeben. Es ist ein religiös-ethischer, den sie bietet. Nur die Erhaltung des Bewuſstseins macht die Seele fähig, Lohn und Strafe zu empfangen, 89. Ein andres Leben, wo Gottes Güte und Gerechtigkeit den Lohn für die Handlungen gewährt, ist die Grundlage des Christentums, wodurch es sich über das Judentum erhob. Sie gibt erst den rechten Gottesbegriff, E 469a. Und dieser rechte Gottesbegriff soll ja in der Théodicée dargestellt werden.

Durch das höhere geistige Leben kommen die „esprits“ in ein anderes Verhältnis zu Gott als die andern Geschöpfe. Sie sind Gott ähnlich. Ihnen ist ein Strahl göttlichen Lichtes geschenkt, E 638, § 6. Güte, Gerechtigkeit und Weisheit sind dem Wesen nach bei Gott und Menschen gleich; nur besitzt Gott sie in unendlichem Maſse. In der Vernunft und dem freien Willen besitzt der Mensch die Gottesebenbildlichkeit, D 61, E 469a, C 97—98, C 120, Th. 147. Mit ihrer Hilfe ahmt er im kleinen Bereich das Walten der Gottheit nach, gestaltet er sich seine Welt zu einem Mikrokosmus nach seinem Wunsche, wiederholt er die Wunderwerke der Natur im kleinen. Der Lenker des Universums sieht wie ein gütiger Vater dem Treiben dieser kleinen Götter zu und bewirkt durch seine Leitung, daſs die Fehler und Gegensätze dieser kleinen Welten die Ordnung der groſsen Welt nicht stören. Denn nicht nur als Lenker des Universums steht Gott den „esprits“ gegenüber, sondern als Herrscher eines besonderen Reiches, zu dessen Bürgern nur die „créatures raisonnables“ gehören, die Menschen, die Seligen und die Engel, 263. Es ist die „cité de Dieu“, das Reich der Gnade, das dem Reich der Natur gegenübersteht.

Im Reich der Gnade ist Gott Monarch im eigentlichen Sinne; im Reich der Natur wird er als Baumeister bezeichnet, 112. Als schönste aller denkbaren Regierungsformen erhebt sich das Reich der Gnade über das Naturreich, „La nature doit servir au règne de la grâce“, 118. Da nur „créatures intelligentes“ seine Bürger sein können, gelten hier auch nur die Gesetze, die das geistige Geschehen regeln, die „causae finales“ oder „causae morales“, C 46; denn als moralische Wesen müssen die Glieder dieses Staates angesehen werden. Hier vollzieht sich der moralische Ausgleich nach dem „principe de la convenance“. Hier empfangen die guten und schlechten Handlungen Lohn und Strafe, 74. Es würde zu weit führen, spezieller auf die Erörterungen einzugehen, mit denen die Théodicée Lohn und Strafe begründet. Dagegen mufs die eng damit zusammenhängende Lehre von der Freiheit hier kurz angedeutet werden.

Für die Lehre von der „cité divine“ ist das Wesentliche, dafs nach Leibniz das rechte Handeln eng mit der rechten Erkenntnis zusammenhängt. Denn obgleich allen Substanzen Spontaneität zukommt, besitzen doch nur die intelligenten Geschöpfe Freiheit im eigentlichen Sinne, die Grundlage der Verantwortlichkeit und des moralischen Handelns, 65. Nur sie vermögen Gründe zu erkennen, und sich von Zwecken leiten zu lassen, 288. In der durch Gründe bestimmten Wahl sieht Leibniz neben der Spontaneität das Wesen der Freiheit. Eine absolute Wahlfreiheit weist er als vollständig unmöglich ab. Und zwar bedeutet ihm die Bedingtheit des Handelns durch Gründe deshalb keine Aufhebung der Freiheit, weil es sich dabei um Gründe handelt, „qui inclinent sans nécessiter“, deren Notwendigkeit nur moralisch, nicht metaphysisch zwingend ist, also der „contingence“ freien Spielraum gewährt. Vorstellungen, also auch Gründe, kommen jedem Wesen „de son propre fonds“, beruhen also auf seiner Spontaneität und können sie daher nicht einschränken, 34, 288—291, 65, 301.

Nicht allein um moralisch zu handeln, sondern auch um die Vollkommenheit Gottes zu erkennen und zu bewundern und dadurch seinen Ruhm darzustellen, bedürfen die Bürger der „cité de Dieu“ der Intelligenz. Zwar kann der Ruhm nach Leibniz vielleicht auch in der Genugtuung bestehen, die jemand über seine eigne Vollkommenheit empfindet. Insofern

stimmt er Bayles These zu, nach der Gott von Ewigkeit her, unabhängig von seinem Verhältnis zur Welt, Ruhm besitzt. Aber eigentlich bedeutet Ruhm doch, dafs andre die Vollkommenheit erkennen. Natürlich ist diese Anerkennung kein Gut für Gott, in bezug auf das er von seinen Geschöpfen abhängig wäre, sondern diese werden dadurch beglückt, 116, 109. So ist es zu verstehen, wenn es heifst, dafs Gott um seines Ruhmes willen die Schöpfung beschlossen und Rücksicht auf die Freiheit der „créatures raisonnables" genommen hat, 78. Also aus intelligenten, moralischen Wesen, die Gottes Ebenbild an sich tragen, C 120, 147, in deren Bewunderung sein Ruhm besteht, setzt sich die Gemeinschaft zusammen, die cité de Dieu genannt wird.

Gott hat als Monarch derselben und als Lenker und Baumeister des Naturreichs beide in vollkommenen Einklang gebracht. Wie unter den einzelnen Substanzen jede für sich unabhängig und doch allen andern angepafst ist, wie die Vorstellungsreihe der Seele dem mechanischen Ablauf des körperlichen Geschehens entspricht: so entsprechen die Vorgänge im Naturreich denen im Reiche der Gnade, 62, 74, 91, 112, 118. All die schrecklichen Naturereignisse, die Verwüstungen durch Feuer und Wasser, die die Urgeschichte der Erde charakterisieren, haben dazu gedient, den jetzigen Zustand der Kultur herbeizuführen, 244—245. So wird die weitere Entwicklung des Erdballes die Grundlage bilden für die Erfüllung der göttlichen Zwecke im Reich der Gnade. Zwar weist Leibniz die astronomische Theologie ab, durch die ein Anhänger seines Systems in apokalyptischen Phantasien die Übereinstimmung zwischen den Veränderungen der Gestirnwelt und der Entwicklung des Menschengeschlechts und seiner Geschichte, d. h. dem Sündenfall und der Heilsgeschichte, darzustellen versucht hat. Er erklärt, an solcher Hypothese habe der Witz mehr Anteil als die Offenbarung. Die Vernunft finde ihre Rechnung nicht dabei, 18. Aber gefallen hat ihm dieser Traum doch, und der Grundgedanke ist sein eigner. Durch die Naturgesetze soll das Ziel im Reich der Gnade erreicht werden, 340. Gott, der Baumeister hat alles so angeordnet, wie es Gott, dem Monarchen, richtig dünkte. Daher erwächst auf dem Wege der Naturgesetze aus der Sünde selbst die Strafe, ohne dafs

ein wunderbares Eingreifen erforderlich wäre, 112. Ein völliges Erkennen dieses Zusammenhangs ist allerdings für einen endlichen Geist, der ja nicht einmal seine eigne Natur erkennen kann, 403, ausgeschlossen, 123, 134. Nur einzelnes können wir überschauen; aber dieses läfst uns schon auf eine noch viel gröfsere Vollkommenheit des Ganzen schliefsen, 146. Deshalb ist die „cité divine“ ein Objekt unseres Glaubens, unsrer Hoffnung, unsres Gottvertrauens, 134, C 142.

Religiöse Erwägungen treten an die Stelle der philosophischen, wenn Leibniz das Verhalten der Bürger des Gottesstaates näher charakterisiert. Er bezeichnet es als Unrecht, wenn jemand aus den vorhandenen Proben der göttlichen Weisheit und seiner unendlichen Güte nicht erkennt, dafs Gott „non seulement admirable mais encore aimable au-delà de toutes choses ist. Aber solche Unzufriedene im Staate des besten Monarchen schaden sich selbst am meisten, 134. Sie berauben sich selbst der höchsten Seligkeit. Diese besteht in der reinsten Liebe Gottes, zu der die Frommen durch die Bewunderung der höchsten Macht, Weisheit und Güte entflammt werden, C 142. Leibniz kann das Glück derer nicht genug schildern, die in der Liebe des vollkommensten Wesens die gröfste Freude finden, durch sie zur Nachahmung der göttlichen Güte und Gerechtigkeit angefeuert werden, C 142. Denn nicht nur auf das Gesetz der Vergeltung sondern ebenso sehr auf die Liebe zu Gott begründet Leibniz das sittliche Handeln. Sie ist es, die der Tugend Wert verleiht und, indem sie alles auf Gott als ihren Mittelpunkt bezieht, das Menschliche zum Göttlichen emporhebt, 469b. Wer von ihr erfüllt ist, weifs, dafs der göttliche Wille in erster Linie (antecédemment) auf das Gute, nachfolgend und entscheidend auf das Beste gerichtet ist, 22—26, 282, Abr. Obj. 4, C 24 ff. Demgemäfs richtet er sein Handeln nach dem Guten und ist zufrieden und ergeben, ob Gottes entscheidender Wille sein Tun mit Erfolg krönt oder nicht. Dem Wohl des Ganzen ordnet er seine eignen Neigungen unter und wird nicht müde, dem Nächsten zu dienen. Dadurch erlangt er die gröfste Vollkommenheit und die höchste Seligkeit. Der religiös umgebogene Grundsatz der allgemeinen Harmonie, wonach das Einzelne sich dem Ganzen unterordnen mufs, dient also bei Leibniz nicht nur dazu, das Übel der

Welt theoretisch zu erklären, sondern bildet auch die Maxime des praktischen Handelns, wodurch es überwunden werden kann.

Das Bedürfnis nach einer über die blofs mechanische, naturgesetzliche Erklärung der Dinge hinausgehenden Betrachtungsweise hatte sich uns schon bei der allgemeinen Übersicht als ein wesentliches Motiv für die Entwicklung des Leibnizischen Systems dargestellt. Also ist zu erwarten, dafs nicht nur die Théodicée sondern auch die strenger philosophischen Schriften des Denkers die Klasse von Wesen, die sich als „créatures raisonnables" darstellen, unter einem doppelten Gesichtspunkte behandeln werden, dafs auch sie zeigen werden, wie sich über das Naturreich ein Gottesstaat, ein Reich der Gnade erhebt. Tatsächlich findet sich auch in allen einigermafsen systematischen Zusammenfassungen seiner Gedanken, im „Discours", „De rerum originatione radicali", den „Principes de la nature et de la grâce", der „Monadologie" diese Lehre als Schlufsstein des Systems. Mehr oder minder ausgeführt tritt sie uns auch im Nouveau système[1]) und zahlreichen Briefen entgegen.[2]) Und zwar entsprechen die wesentlichen Bestimmungen durchaus dem in der Théodicée Gebotenen, wenn sich auch hin und wieder Ausführlicheres oder Tiefergehendes findet.

Die Erkenntnistheorie z. B., wie sie die Théodicée bietet, ist nicht ganz vollständig. Es sind zwei Interessen, die diese bei ihrer Darstellung verfolgt. Einmal will sie den Menschen als ein vermöge seiner Intelligenz zu moralischem Handeln fähiges Wesen über die Tiere erheben. Deshalb gibt sie eingehend den Unterschied zwischen der empirischen Erkenntnis der Sinne, die auch den Tieren zukommt und der höheren Vernunfterkenntnis. Sodann liegt es ihr daran, nachzuweisen, — darum handelt es sich besonders im Discours de la conformité — „dafs les notions simples les vérités nécessaires et les conséquences démonstratives de la Philosophie ne sauroient être contraires à la Révélation", D 4. Daher begründet sie eingehend den Unterschied zwischen den beiden Arten der Notwendigkeit, die den ewigen und zufälligen Wahrheiten zukommt. Er fällt nämlich zusammen mit dem, den man zwischen Wahrheiten

---

[1]) Nouv. Syst. § 5 und 16.

[2]) An Arnauld, G II 124, an Wagner, E 465, Kurfürstin Sophie VII S. 541.

macht, die über und solchen, die gegen die Vernunft gehen. Was über die Vernunft hinausgeht, widerspricht nur zufälligen, erfahrungsmäfsigen Wahrheiten. Was gegen die Vernunft ist, ist gegen die notwendigen ewigen Wahrheiten. Dies kann nach Leibniz bei den Offenbarungswahrheiten nie der Fall sein, D 23. — Bei diesen Feststellungen auf die tieferen Grundlagen jener Unterscheidungen, auf die verschiedenen Arten der „perceptions“ einzugehen, entspricht, wie schon bei der Substanzenlehre ersichtlich war, nicht den Bedürfnissen der Théodicée. Wir lernen also hier die Gliederung in dunkle und klare, verworrene und distinkte, adäquate und inadäquate, symbolische und intuitive nicht kennen, wie Leibniz sie schon 1684 in der Schrift „De cognitione, veritate et ideis“ und später im „Discours“ XXIV[1]) festgestellt hat. — Ebenso fehlt eine Schilderung davon, wie eigentlich die consécutions auf Grund des Gedächtnisses und der Sinneswahrnehmungen rein empirisch zustande kommen. In den „Nouveaux Essais“ wird dies gezeigt. „L'homme aussi que la bête est sujet à joindre par sa memoire et par son imagination ce qu'il a remarqué joint dans ses perceptions et ses experiences“. Und zwar wird diese nur erfahrungsmäfsige Verbindung zweier Ideen dadurch bewirkt, dafs entweder „une impression violente“ oder „un long usage en vérifie la connexion“.[2])

Wenn die Théodicée den auf Vernunftbesitz gegründeten Zusammenhang zwischen den esprits und Gott schildert, so sind es theologische Lehren, auf die sie Bezug nimmt. Sie weist auf die Gottähnlichkeit des Menschen und auf den „divin médiateur“ hin. In andern Schriften, z. B. im „Discours“, findet sich eine den eigensten philosophischen Gedanken Leibnizens entstammende Begründung dieses einzigartigen Verhältnisses. Die „esprits expriment plustost Dieu que le monde“, die andern Substanzen „plustost le monde que Dieu“.[3]) Also die Eigenart ihrer Vorstellungstätigkeit, die von „réflexion“ begleiteten „perceptions“, führen diese Wesen noch über das Universum hinaus, sowohl in dem, was sie erkennen, als in

---

[1]) E 79, G IV 449. Ebenso Nouv. Ess. E 288.

[2]) E 195b, 237b § 11, 296a, G IV 526, E 378b § 10, 393b.

[3]) G IV 461/62. G II 124.

dem, was sie selbst bedeuten. Durch diese können sie Gott erkennen und nachahmen. Insofern sind sie nach Gottes Bilde geschaffen, sind sie gewissermafsen „de sa race ou comme enfans de la maison". Also noch viel inniger und enger stellt sich uns hier das Verhältnis dar als in der Théodicée, die vorwiegend die Beziehung zwischen Herrscher und Untertanen zum Vergleich heranzog. Viel höher steigert sich der Optimismus als dort: „Un seul esprit vaut tout un monde, puisqu'il ne l'exprime pas seulement mais le connaist aussi et s'y gouverne à la façon de Dieu".[1]) Also weil sie Gott erkennen, erheben sich die vernünftigen Wesen an Wert über die Welt. Mit diesem höheren Wert, nicht nur mit der Tatsache ihrer Intelligenz wie in der Théodicée, begründet Leibniz,[2]) dafs die einfachen Naturgesetze für die „esprits" nicht genügen, dafs diese „loix particulières" haben müssen, „qui les mettent audessus des révolutions de la matière".[3]) Ebenso ist es der positive moralische Wert, und nicht die blofse moralische Fähigkeit wie in der Théodicée, die zur Begründung des andersartigen Weiterlebens der „esprits", der Erhaltung ihrer Persönlichkeit dient. Der Gottesstaat darf kein Glied verlieren, und jedes mufs dort „toujours faire figure de la manière la plus propre à contribuer à la perfection de la société de tous les esprits, qui fait leur union morale dans la cité de Dieu".[4]) Das ist allerdings auch ein religiös-ethischer Grund, aber er ist doch nicht so dogmatisch-theologisch gefärbt wie der in der Théodicée gegebene. Leibniz hat übrigens die Schwierigkeiten einer Ableitung dieser Lehre aus seinen Voraussetzungen wohl empfunden. Tatsächlich nimmt er an vielen Stellen eine Rückkehr der „âme raisonnable" in den Zustand der „âme sensitive" an. Ja der Zustand des verminderten geistigen Lebens, der durch den Tod herbeigeführt wird, ist es gerade, auf den er neben den Zuständen der Ohnmacht, des Schwindels usw. hinweist, um die Tatsächlichkeit der „petites perceptions" darzutun. Allerdings soll er für die Menschenseele nur von ganz kurzer Dauer sein.[5]) Die Möglichkeit des Wiederanknüpfens an das

---

[1]) G IV 461. [2]) G II 100, 124, G IV 461/2, E 125, 5.
[3]) E 126, 8. [4]) G II 100, 125, E 126, 8, 128, 16.
[5]) Nouv. Ess., E 199 b.

bewufste geistige Leben beruht auf den „traces“ aller „perceptions“, die jede Seele bewahrt, auf den „petites perceptions“, die niemals abreifsen können, da die Seele nicht aufhören kann zu repräsentieren, wie das Weltall nicht aufhören kann zu handeln (agir). Und die „répresentations fort confuses“ müssen wieder zu gröfserer Deutlichkeit gelangen, „car ce qui est une représentation de l'univers ne sauroit toujours demeurer en confusion“.[1]) Allerdings gilt dies auch für die „simples animaux“, so dafs sich aus dieser Stelle auch kein eigentlich philosophischer Grund für die Notwendigkeit einer andersartigen Erhaltung der „esprits“ als der übrigen Wesen ergibt. Nur die Möglichkeit ist damit für Leibnizens Voraussetzungen gesichert. Die Notwendigkeit kann er nur religiös-ethisch begründen.

Auch über das Verhältnis der beiden Reiche findet sich im Briefwechsel mit Arnauld eine genauere Bestimmung als in der Théodicée. Leibniz sagt dort: „Cette république générale des Esprits sous ce souverain Monarque est la plus noble partie de l'univers“.[2]) Also als vornehmster, edelster Teil des Naturreichs wird der Gottesstaat angesehen. Die Théodicée sprach nur im allgemeinen von der Harmonie zwischen beiden Reichen, betrachtete die vernünftigen Wesen als Glieder beider. Sie zog aber nicht ausdrücklich diese Folgerung, die den immanenten Charakter der „cité de Dieu“ feststellt, oder ihn doch jedenfalls neben dem transzendenten anerkennt. Daher ist es auch ohne weiteres verständlich, wie die „loix de la force conspirent dans tout l'univers à exécuter les loix de la justice et de l'amour“, und zwar nicht nur im allgemeinen, sondern auch im einzelnen. Während die Théodicée der astronomischen Theologie etwas vorsichtig gegenübersteht, in

---

[1]) Nouv. Ess. E 281; Ainsi il n'est point raisonnable que la restitution du souvenir devienne à jamais impossible, les perceptions insensibles servent encore ici à en garder les semences Ebenso an Kurf. Soph. G VII 342. Les perceptions aussi bien que la matière estant universelles selon les lieux le seront aussi selon les temps, c'est à dire non seulement chaque substance aura de la perception et des organes, mais encore elle les aura toujours. Ebenso E 467a, an Wagner V, vor allem an Hartsoeker G III 521, Anmerkung.

[2]) G II 125.

Einzelheiten sich überhaupt nur einläſst, um die Baylesche Kritik von Gen. 3 zu widerlegen, spricht Leibniz es sonst klar aus, daſs es gerade die natürliche Folge der Dinge sei, die für das Verbrechen die Strafe, für die Tugend den Lohn herbeiführt, ohne daſs ein besonderes Eingreifen Gottes notwendig wäre.[1])

Klarer als allein aus der Darstellung der Théodicée können wir nach diesem Vergleich mit den Ausführungen andrer Schriften die Grundgedanken der Lehre von der „cité divine" erkennen. Einmal, daſs gerade durch das Walten der mechanischen Naturgesetze sich ein neues Gebilde aus der Natur heraus- und über sie hinauserhebt. Sodann, daſs ein im Laufe der natürlichen Entwicklung erlangter positiver Wert nicht wieder verloren gehen kann, daſs somit das die Wirklichkeit konstituierende Geschehen sich nicht in ewigem Kreislauf bewegt, sondern in vorwärts, aufwärts steigender Richtung, daſs das Ziel desselben nicht ein begrenztes, also von der Vernunft erfaſsbares ist, sondern so unendlich, wie die Zahl der Substanzen, die das Weltganze ergeben.[2])

Daſs wir diese so ganz auf einem ethischen Postulate, auf religiösem Glauben beruhenden Gedanken in einer so sehr dem theoretischen Erkennen gewidmeten Schrift, wie dem Nouveau Système, finden, beweist, daſs diese ethisch-religiösen Überzeugungen ein wichtiges Moment für die Bildung des Leibnizischen Systems sind. Dementsprechend ist auch der Gottesbegriff eins der Fundamente dieses Systems. Also ist auch die philosophische Darlegung der Lehre von Gott zu einem vollständigen Überblick über dieses notwendig. Daſs die Théodicée von ihrem praktischen Zweck aus zu einer ausführlichen Behandlung des Leibnizischen Gottesbegriffs kommen muſs, ergab schon die Betrachtung ihrer Tendenz. Ob und wie weit sie dabei in Übereinstimmung mit der philosophischen Ausprägung dieser Lehre verfährt, muſs jetzt untersucht werden.

---

[1]) G II 100, 115, Nouv. Syst. E 125, 5. Ad Wagnerum, E 467 V.

[2]) E 126, 8, E 150a, an Kurf. Soph. G VII 541.



D. Die Lehre von Gott.

Als das Fundament der Gotteslehre finden wir in der Théodicée die Bestimmung: Gott ist der erste Grund aller Dinge, sein Dasein ist über jeden Zweifel erhaben. Seine Existenz gehört zu den notwendigen Vernunftwahrheiten und ist beweisbar. Nachdrücklich wird betont, dafs unabhängig von der Offenbarung, durch unfehlbare Beweisgründe das Dasein Gottes dargetan und gegen alle Einwände sicher gestellt werden kann, D 44, Th. 44. Die Voraussetzung dafür ist der Satz vom zureichenden Grunde. Dies Gesetz duldet keine Ausnahme von der Regel, dafs nichts ohne bestimmenden oder zureichenden Grund geschieht; es gestattet höchstens, dafs uns bisweilen der zureichende Grund nicht bekannt ist, Th. 44.

Den Ausgangspunkt für das Beweisverfahren bildet das Vorhandensein zufälliger Dinge, das wir aus der Erfahrung kennen. Sie selbst enthalten nichts, was ihre Existenz notwendig macht, setzen also einen Grund voraus. Zeit, Raum und Materie sind an sich gleichförmig und gleichgültig, enthalten keinerlei spezielle Bestimmungen; sie würden ebenso gut andre Gestalten, andre Bewegungen und Ordnungen annehmen können. In der Welt, die nur eine Zusammenfassung zufälliger Dinge ist und daher selbst eines Grundes bedarf, kann er nicht gefunden werden. Er mufs also in einer Substanz gesucht werden, die ihren Daseinsgrund in sich selbst trägt, notwendig und ewig ist. Als eine solche Substanz stellt sich uns Gott dar, 7. Er ist der Grund des Daseins und der Beschaffenheit der Dinge, 187. Als letzte Ursache mufs er ganz aufserhalb der Reihenfolge der Dinge stehen. Der Grund für alle Bewegungen kann nicht in der Reihe der Bewegungen gesucht werden, es mufs ein aufserhalb derselben stehender Beweger angenommen werden, E 637b. Gott ist „intelligentia extramundana“ oder „supramundana“, 217. — Das gleiche Beweisverfahren findet sich auch von einem zweiten Ausgangspunkte. Dieser ist das Vorhandensein ewiger Wahrheiten. Ihre Realität steht für Leibniz selbstverständlich fest. Alle Realität mufs in etwas Seiendem begründet sein. Also werden wir wieder mit Notwendigkeit auf das höchste Seiende, auf Gott, geführt, 184.

Nicht nur Gottes Dasein ist durch Vernunftgründe beweisbar, auch über sein Wesen können wir durch sie Aufschlufs erhalten. Er ist der einzige Grund alles Daseins. Denn, da alles Bestehende mit einander verknüpft ist, genügt es, nur eine einzige Ursache anzunehmen, 7. Energisch verteidigt Leibniz die Einzigkeit des höchsten Prinzips gegen Bayle, der erklärt hatte, die manichäische Lehre von den zwei Prinzipien der Welt lasse sich durch die Vernunft nicht widerlegen. A priori (aus der Erkenntnis der Ursache, D 44) und a posteriori (aus der Erkenntnis der Wirkung) ist nach Leibniz dieser Beweis zu führen, D 44, D 71, E 472a. Er gibt allerdings keine apriorische Demonstration, da Bayle deren Richtigkeit selbst zugegeben hat, E 472a, 144, 145, sondern begnügt sich mit dem Hinweis auf die Möglichkeit desselben und führt den obenerwähnten aposteriorischen Beweis aus der Verknüpftheit aller Dinge.

Als einzige, notwendige Ursache alles Wirklichen, aller Realität, mufs Gott ein „ens realissimum" sein, ein „ens a se", wie Leibniz mit scholastischen Ausdrücken sagt, C 5. Unbedingte Realität ist auch nach Leibniz gleich Vollkommenheit, 33. Also ein vollkommenes Wesen ist Gott, Leibniz wird es nicht müde, ihn so zu bezeichnen, 7, 33, 78, 204, 377, E 469a. Nichts ist vollkommener als Gott, alles, was in der Welt vollkommen ist, stammt von ihm. Er ist wie der Ozean, von dem wir einige Tropfen empfangen haben, E 469a. Alle Unvollkommenheit stammt aus der Natur des Geschaffenen, das nicht vollkommen sein kann, 20, 29, 30, 31, 167, 377, 380, D 61, C 10, C 12, 388.

Unter drei Gesichtspunkten kann die menschliche Vernunft diese höchste Vollkommenheit betrachten. Sie stellt sich als Allmacht, Weisheit und Wille dar,[1]) 7, 116, 149, 150, C 3, 4, 13, 18. E 642a § 14. Die Macht ist die Eigenschaft Gottes, die auf das Sein geht, die Weisheit oder der Verstand geht auf das Wahre, der Wille auf das Gute, 7. Es kann zweifelhaft scheinen, ob Leibniz die Macht oder die Weisheit als das grundlegende Prinzip im Wesen Gottes angesehen hat. An verschiedenen Stellen der Théodicée geht er deutlich von der

[1]) In der Causa Dei unterscheidet L. zunächst Gröfse und Güte Gottes und gliedert die Gröfse dann in Allmacht und Weisheit. Sachlich ist dies aber kein Unterschied.

Weisheit aus, 7, 149, E 642a, betont er besonders, daſs die Ursache der Dinge „intelligente" sein muſs; aber in den bei weitem meisten steht die „puissance" im Vordergrunde der Betrachtung. Weisheit und Wille treten als Entfaltungen oder besondere Bestimmungen für die Art ihrer Wirksamkeit auf, 149.

Die Macht bedeutet die völlige „independentia" Gottes „ab aliis", und dementsprechend „omnium dependentia ab ipso". Er hat diese Unabhängigkeit sowohl im Sein als im Handeln. Im Sein ist sie dadurch gegeben, daſs er notwendig und ewig ist, alle Vollkommenheiten schrankenlos besitzt, C 5, E 469a, 7. Im Handeln ist er unabhängig, sofern er nur durch sich selbst bestimmt wird, C 6. Aber trotzdem ist seine Macht keine „puissance irrésistible". Auf das heftigste bekämpft Leibniz diejenigen, die das Wesen der Allmacht in schrankenloser Willkür sehen, 6, D 37, E 470a. Trotzdem nennt er Gott „infiniment puissant". Er überwindet die entstehende Schwierigkeit dadurch, daſs er die göttliche Macht unter demselben Gesichtspunkt betrachtet, wie Descartes die der Bewegung zugrunde liegende force, indem er nämlich Kraft und Richtung unterscheidet. In bezug auf die Kraft kann die göttliche Macht infinie, könnte sie vielleicht auch in Leibniz Sinne irrésistible genannt werden. In bezug auf die Richtung aber ist sie an sich indéterminée und darauf angewiesen, ihr Ziel zu empfangen, 130. Jedoch nicht von einer fremden Macht, nicht von auſsen, sondern durch die beiden andern Seiten seines eignen Wesens wird Gottes Macht bestimmt, sie ist eine puissance reglée par la plus parfaite sagesse, E 470a, sie handelt, wie sein Verstand es zeigt und sein Wille es fordert, 149, 130.

Die unendlich vielen Möglichkeiten, die als Grundlagen des Wirklichen in betracht kommen, verlangen einen Verstand, der sie umfaſst. Es ist Gottes Verstand, der sie zwar nicht an Ausdehnung übertrifft, da die Gegenstände des Verstandes nicht über das Mögliche, das allein Intelligible, hinausgehen können, aber an Intensität. Denn Gottes Weisheit ergründet sie nicht nur, sondern vergleicht sie auch, wägt sie gegeneinander ab, um die verschiedenen Grade ihrer Vollkommenheiten abzuschätzen. Sie bildet eine unendliche Zahl von Verbindungen aus ihnen, damit aus allen diesen vielen Systemen eins

ausgewählt und ins Dasein gerufen werden kann, 7, 225. Hierbei ist die höchste Einsicht tätig.

Ebenso erfordert die Existenz der ewigen Wahrheiten einen Verstand, der Kenntnis von ihnen besitzt. Sie würden nicht bestehen, wenn es keinen göttlichen Verstand gäbe, in dem sie sich verwirklicht fänden. Er ist es, der sie umfaſst, 42, 186, 189, und ihre Realität bewirkt, 184. Auch die nature essentielle des choses ist von ihm abhängig, sofern er die ewigen Wahrheiten umfaſst. Jedoch ist bei dieser Abhängigkeit nicht an einen schöpferischen Akt Gottes zu denken. Sie besteht darin, daſs der göttliche Verstand die ideale Region ist, in der sie sich befinden, wie die Platonischen Ideen im *τόπος νοητός*, wie die Ideen Malebranches in Gott enthalten sind. Daher ist auch der Widerspruch zwischen § 20 und § 187, die behaupten, daſs Gott die Ursache der nature essentielle, der telle ou telle existence des choses sei, und dem Paragraphen 335, der erklärt: „Dieu n'est donc point Auteur des essences", nur scheinbar. § 35 fährt ja einschränkend fort: „entant qu'elles ne sont que des possibilités". Der Urheber der „possibilités" und ihrer „essence" ist Gott nicht; sein Verstand umfaſst sie nur. Und sein Verstand ist die einzige Sache, die Gott nicht geschaffen hat, 380. Er ist mit allem, was er enthält, als notwendiger Bestandteil des „ens realissimum" mit ihm gegeben. Dadurch, daſs Gottes „entendement" alle „possibilités" umfaſst, enthält Gott alles, was ist, „éminément", E 464a. Über diesen der scholastischen Philosophie entnommenen Ausdruck, der sich auch bei Descartes findet, gibt uns dieser folgende Erklärung:[1]) „Eadem dicuntur esse formaliter in idearum objectis quando talia sunt in ipsis qualia illa percipimus, et eminenter quando non quidem talia sunt sed tanta ut talium vicem supplere possint". Hier bedeutet er eine vollkommene Überlegenheit dessen, was in Gott ist, gegenüber dem, was in der Welt des Wirklichen vorhanden ist. Das ergibt sich auch aus andern Stellen der Théodicée, 389, 192, E 634b, wo von einem „éminément" in Gott Enthaltensein die Rede ist. Dort heiſst es, daſs Gott die „raisonnements" der Menschen, ihre Demonstrationen und Schlüsse umfasse. Der Unterschied besteht darin, daſs Gott

---

[1]) Descartes VII S 161.

alles, was der menschliche Verstand erst in zeitlichem Nacheinander begreifen kann, gleichzeitig überschaut. Die Ordnung ist bei ihm eine Priorität der Natur, die der zeitlichen Ordnung des menschlichen Verstandes weit überlegen ist, 225. Diese Abhängigkeit der Möglichkeiten von Gottes Verstand macht sie unabhängig von seinem Willen. Seine Weisheit ist der höchste Richter, den er finden kann, ihre Urteile sind arêts des Destinées, ihren Gegenstand bilden die ewigen Wahrheiten, sie sind unverletzlicher als der Styx, 121. Sein Wille vermag nichts an ihrem Wesen zu ändern.

Aber der Wille spielt trotzdem eine entscheidende Rolle bei dem Handeln Gottes. Es existiert, abgesehen von den Ideen, nichts, was nicht als Folge der Willensbeschlüsse und Wirkung der Macht Gottes aufgefaſst werden müſste. Der Wille betätigt sich, indem er unter den verschiedenen Möglichkeiten, die der Verstand ihn kennen lehrt, eine Auswahl trifft, 7. Aber wie die „puissance“, nicht „irrésistible“, nicht „pouvoir despotique“ ist, so ist auch der Wille nicht „arbitraire“ oder „indifférente“, D 2, 167, 176, 187, 240. Schon die Art, wie Leibniz das Wesen des Willens überhaupt auffaſst, verbietet diese Annahme. Es heiſst Th. 33: Der Wille strebt nach dem Guten, 22: er besteht in der Neigung, etwas gemäſs dem in ihm enthaltenen Guten zu tun, 45, 149, 287. Also muſs der Wille Gottes ebenfalls auf das Gute gerichtet sein, 7, 149, C 18, Abr. Obj. 8 = E 628 b. Gottes Wille ist seinem Wesen nach Güte. Aber er ist in seiner Betätigung keinerlei Zwang unterworfen. Ebenso energisch, wie Leibniz gegen die Annahme schrankenloser Willkür polemisiert, wendet er sich gegen Spinozas Anschauung, die dem Urheber aller Dinge Verstand und Willen abspricht, alles aus einer blinden Notwendigkeit der göttlichen Natur hervorgehen läſst, 173, 174, 372, E 477 a. Notwendig sind nur die ewigen Wahrheiten, sie sind dies als Inhalt des göttlichen Verstandes. Das wirklich Existierende hat sein Dasein, seine Wirklichkeit allein vom göttlichen Willen. Dieser ist nicht metaphysisch zwingend genötigt, aus der Region der Möglichkeiten das Wirkliche, das Zufällige hervorgehen zu lassen; Gründe der Angemessenheit haben ihn vielmehr dazu bestimmt, 201, 25, E 631 § 5. Das Prinzip seiner Wirksamkeit, das ebenso weit entfernt ist von

unbedingter geometrischer Notwendigkeit, wie von schrankenloser Willkür, ist das Gesetz „de la convenance“, „le principe du meilleur“, E 473 b, 203, 345. Auf ihm basiert der Besitz der Freiheit, die Leibniz der Gottheit zuschreibt. Gott besitzt Freiheit, aber nicht so, dafs sich daraus irgend eine Unvollkommenheit für sein Wesen ergeben kann. Sich täuschen ist ihm ebenso unmöglich, wie unschlüssig sein, oder ohne irgend welchen Grund handeln, 53, 337. Im Handeln nach Prinzipien, nach der eigenen Natur, besteht die Freiheit, 45, 228, C 20, C 21. Also eine gewisse Notwendigkeit ist mit ihr verbunden. Nur ist es nicht eine metaphysische, unbedingte Notwendigkeit, die alles Entgegengesetzte völlig ausschliefst, sondern eine moralische. Diese bedeutet, da sie auf freier Wahl des Besten beruht, ebensowenig eine Beschränkung der göttlichen Willensfreiheit, 177, 180, wie die metaphysische Notwendigkeit der ewigen Wahrheiten seine Unabhängigkeit aufhebt. Denn diese sind nichts aufser ihm Bestehendes, sondern machen einen Teil seines Wesens aus, 191.

Gottes auf das Gute gerichteter Wille, seine Güte, betätigt sich in der Erschaffung der Welt. Sie besteht darin, dafs er das aus der Fülle des Möglichen Gewählte in die Wirklichkeit überführt, 52. Gottes Wille mufs dabei eine Entscheidung treffen; denn an und für sich trachten alle in seinem Verstande befindlichen Möglichkeiten nach Existenz. „L'on peut dire qu'aussitôt que Dieu a decerné de créer quelque chose, il y a un combat entre tous les possibles, tous prétendans à l'existence.“ Gottes Tun besteht nun darin, dafs er den Substanzen den Sieg verleiht, die „compatibles“ sind, d. h. die gegenseitig das in jeder einzelnen enthaltene Gute möglichst wenig beschränken. Somit gelangen nur die Wesen zum Dasein, die in ihrer Gesamtheit die meiste Realität, Vollkommenheit und „intelligibilité“ darstellen, 201. Denn da die Natur der „possibilités“, wie schon gesagt, vom Willen des Schöpfers unabhängig ist, so sind seinem Wirken gewisse Schranken gezogen. „La nature du sujet borne la production de Dieu“, 388, „l'imperfection donne des bornes à l'action du créateur, 380, 20. Aber, was vollkommen ist, stammt von ihm.

Eingehend erwägt die Théodicée die Frage, ob die Schöpfung als ein einmaliger oder als ein dauernder Akt

Gottes anzusehen ist, 381 ff. Die von der Scholastik gelehrte „creatio continua" scheint Leibniz so, wie Bayle sie wieder aufgenommen hat, nicht einleuchtend, denn danach wird jedes Handeln der Geschöpfe ausgeschlossen, der Unterschied zwischen Substanz und Akzidenz aufgehoben. Auch die Art, wie Descartes und seine Schüler diese Lehre begründet haben, kann er nicht gelten lassen. Sie zerlegen die Existenz jedes Wesens in unzählige Einzelmomente und halten für jeden derselben einen neuen Schöpfungsakt Gottes für notwendig. Somit würde in jedem Augenblick jedes Geschöpf von neuem ins Leben gerufen. Leibniz gibt zu, dafs keine zwingende Notwendigkeit das fortdauernde Bestehen desselben geschaffenen Wesens sichert; aber das Weiterexistieren ist seiner Meinung nach ein ganz natürlicher Vorgang. Zum Beweis macht er die Analogie der Bewegung geltend, die auch naturgemäfs fortdauert, wenn keine Ursache sie zum Aufhören bringt. Was ihm an der Anschauung der Kartesianer und an Erhard Weigels Gottesbeweis, der sich auf ähnliche Betrachtungen stützt, mifsfällt, ist besonders der Widerspruch gegen das Kontinuitätsprinzip, 382—384. Denn, wenn er glaubt mit Sicherheit sagen zu können, dafs das Geschöpf „continuellement" von der göttlichen Tätigkeit abhängig ist, ohne sie zu existieren aufhören würde, 385, so meint er damit kein stofsweises immer wieder ins Leben Rufen, sondern nimmt „une influence immédiate perpetuelle" an, eine stete Abhängigkeit der Geschöpfe. Weil sie sich sowohl auf ihre Substanz, als auf ihr Handeln bezieht, heifst sie „production" oder „création continuée", 27. Sie besteht in der Fernhaltung jedes Elements, das die Existenz dessen, was bestehen soll, hindern könnte, 27. Besonderen Wert legt Leibniz darauf, dafs die Schöpfungshandlung Gottes ein freier Willensakt ist. Von einer notwendigen Emanation aus ihm kann gar nicht die Rede sein, 385. Wenn auch die Vollkommenheit des Universums ein „écoulement" der seinigen ist, 167, wenn auch die Dinge von Gott ausgehen, wie ein Strahl beständig von der Sonne seinen Ausgang nimmt, 89, so ist es doch sein freier Wille, wenn er zur Schöpfung der Welt schreitet.

Nur Einzelzüge sind es, die zu diesem der Théodicée entnommenen Bilde aus andern philosophischen Schriften hinzugefügt werden können. So kennt Leibniz aufser dem wesentlich auf das kosmologische Argument gestützten Gottesbeweise noch einen andern aposteriorischen, und zwar einen, der auf Grund der Eigenart seines Systems geführt wird, den Beweis aus der prästabilierten Harmonie. Bei diesem ist es der „parfait accord“ aller von einander unabhängigen Substanzen, der nötigt, auf eine ihnen allen zugrunde liegende Ursache zu schliefsen.[1]) Ausgeführter findet sich in verschiedenen Schriften, was die Théodicée nur ganz flüchtig bei der Besprechung des Kingschen Buches streift, E 637 b § 6: Leibnizens Kritik des ontologischen Gottesbeweises von Anselm von Canterbury, den Descartes erneuert und umgestaltet hatte. Nur moralische, nicht mathematisch zwingende Kraft kann ihm nach Leibniz zugeschrieben werden. Denn die darin benutzte Definition Gottes ist nur eine Nominal- (keine Real-) Definition, da sie nicht die Möglichkeit ihres Gegenstandes sicherstellt.[2])

Deutlicher als aus der Théodicée läfst sich aus dem im „Discours“ gebrauchten Bilde erkennen, wie die Schöpfung zugleich eine Emanation und ein Willensakt Gottes ist. „Dieu produit les substances continuellement par une manière d'emanation, comme nous produisons nos pensées“. Sie ist also das Denken des Intellectus archetypus.

Versuchen wir nunmehr einen Überblick über das Resultat unserer Untersuchung zu gewinnen, so ergibt sich Folgendes. Alle Hauptmomente der Leibnizischen Philosophie kommen in der Théodicée irgendwie zur Darstellung. Sowohl die Lehre von den einfachen Substanzen, als die von ihrer eigenartigen Verbindung; die Leibnizische Betrachtung der Welt im allgemeinen, sowie die der Einzelwesen; die Lehre von den „êtres raisonnables“ und dem aus ihnen gebildeten Gottesstaat, als auch die vom Wesen und Wirken der Gottheit. Keines von ihnen aber kommt vollständig zum Ausdruck. Und zwar sind es die eigentlich metaphysischen Bestimmungen, die im eigentlichen Sinne philosophischen Begründungen, die zum Teil gar

---

[1]) Nouv. Syst. E 128 a, Nouv. Ess. E 376 a, E 430.

[2]) G IV 449, G III 442 ff. E 80, E 138 b, E 177.

nicht gebracht werden, zum Teil nicht vollständig gebracht werden. Kleine Züge lassen sich fast überall ergänzen. Die Lücken sind um so geringer, je mehr es sich um Lehren handelt, die aus religiös-ethischen Bedürfnissen des Philosophen, aus der spezifisch Leibnizischen religiösen Stimmung des Optimismus sich erklären lassen, vor allem in bezug auf das Wesen Gottes, den Gottesstaat und die allgemeine Harmonie, in der causae efficientes und finales, Mechanismus und Teleologie zusammengefafst werden. Dagegen werden die Darlegungen der Théodicée um so unvollkommener, je mehr es sich um Lehren handelt, die aus dynamisch-mathematischen Erwägungen entsprungen sind. Zwar sahen wir, dafs Beziehungen auf das Kontinuitätsprinzip, auf die Polemik gegen Descartes Dynamik keineswegs ganz fehlen. Aber sie treten doch sehr in den Hintergrund, sodafs sie in ihrer vollen Bedeutung erst aus dem Vergleich mit anderen Schriften Leibnizens erkannt werden können. So gewinnen wir von der Substanzenlehre aus der Théodicée überhaupt kein verständliches Bild. Die der Körperlehre zugrunde liegende Lehre von der Materie tritt so vollständig zurück, dafs wir aus der Théodicée gar keinen Eindruck von ihr bekommen. Auch wo sie tieferes Interesse hat, ausführlichere Darlegungen gibt, wie bei der Behandlung der „êtres raisonnables“ und der Erkenntnistheorie, fehlen wichtige, grundlegende Bestimmungen. Leibniz hat recht: Man mufs das in verschiedenen Journalen Veröffentlichte hinzunehmen, um „un corps entier de son Système“ zu gewinnen.[1])

IV.

Hinweis auf die Principes de la nature et de la grâce und die Monadologie.

Es bleibt nun noch von Wert, einen Blick auf zwei im Laufe des bisherigen Vergleichs ganz beiseite gelassene Schriften zu werfen, einmal, weil sie die spätesten zusammenfassenden Darlegungen Leibnizischer Philosophie sind, sodann, weil sie

[1]) An Remond G III 618.

in besonderer Beziehung zur Théodicée stehen. Ganz ähnlich wie über die Théodicée schreibt Leibniz an Remond de Monmort über die für den Prinzen Eugen von Savoyen verfaſsten Principes de la nature et de la grâce: „J'ay esperé que ce petit papier contribueroit a mieux faire entendre mes meditations, en y joignant ce que j'ay mis dans les Journaux de Leipzig, de Paris, et de Hollande. Dans ceux de Leipzig je m'accommode assez au langage de l'Ecole, dans les autres je m'accommode davantage au style des Cartesiens, et dans cette dernière pièce je tache de m'exprimer d'une manière qui puisse être entendue de ceux qui ne sont pas encore trop accoutumés au style des uns et des autres."[1]) Also in seiner Form und Darstellung ist das Schriftchen ebenso wie die Théodicée für solche bestimmt, die sich nicht allzu tief in philosophische Studien weder alter noch neuer Philosophie eingelassen haben. Inhaltlich bietet es erstens Leibnizens Physik, d. i.: a) die Lehre von den einfachen Substanzen, § 1 u. 2, b) die von den „composés" im allgemeinen, § 3, den lebenden Wesen, § 4—6; zweitens seine Metaphysik, d. i.: a) die Lehre von Gott, § 7—10, b) von den Gesetzen, nach denen er das Universum geregelt hat, § 11—13, c) von den vernünftigen Wesen und dem Gottesstaat, § 14—18.

Stärker noch deutet Leibniz in der sogenannten Monadologie auf Beziehungen zur Théodicée hin. Er hat einer Abschrift des Werks eigenhändig Hinweise auf die entsprechenden Paragraphen der Théodicée beigefügt.[2]) Er selbst hat diese Schrift nicht mehr publiziert, er hat auch, soviel wir wissen, keine Äuſserungen getan, die auf ihren Zweck und ihre Bestimmung schlieſsen lassen. Sie stellt sich uns ebenso wie die „Principes" dar als eine in knapper Form gegebene Gesamtübersicht seiner philosophischen Gedanken, die, obwohl sie sowohl gegen die Scholastiker, § 7, als auch gegen Descartes, § 14, § 80, polemisiert, doch keine eingehende Kenntnis weder scholastischer noch kartesianischer Termini voraussetzt.[3]) Sie beginnt wie Principes mit der Lehre von den einfachen Substanzen, § 1—36,

---

[1]) G III 624.

[2]) Über diese Hinweise siehe die am Schluſs beigefügte Tabelle.

[3]) Sie erläutert z. B. das Wort Entelechie zweimal § 18 u. 48.

gibt dann die Lehre von Gott, § 37—48, drittens die Lehre von der Welt, betrachtet dabei a) die Welt im allgemeinen, § 49—60, b) die Einzelwesen, § 61—81, c) den Gottesstaat, § 82—90.

Beiden Zusammenfassungen fehlt, gerade wie der Théodicée, das Eingehen auf das mathematisch-dynamische Element der Leibnizischen Philosophie. Sie sind also, wie es scheint, beide so wie die Théodicée für mehr religiös als naturwissenschaftlich-mathematisch interessierte Leser bestimmt.

Bei dieser grofsen allgemeinen Übereinstimmung ist es von besonderem Interesse, zu sehen, wie jene beiden Schriften in Einzelheiten doch weit tiefer eindringen als die Théodicée. Alles, was wir bei der Substanzenlehre aus anderen Schriften hinzufügen mufsten, um das Bild vollständig zu machen, haben die Principes und die Monadologie: den aus dem Bestehen der „composés" geführten Beweis für das notwendige Bestehen der „substances simples", M 1, P 1, die aus der Einfachheit gefolgerte natürliche Unvergänglichkeit, M 3, 4, P 2, das „principium indiscernibilium", M 9, P 2, die genauere Bestimmung der „perceptions" als „multitude dans l'unité", als „détail de ce qui change", das auf dem „principe interne du changement" beruht, P 2, M 11 - 14, die Darlegung des Unterschiedes zwischen „perceptions" und „apperceptions", P 4, M 14. Den Versuch, die „perceptions" durch einen Vergleich mit den Tatsachen des Bewufstseins zu erläutern, macht die Monadologie, § 16; die Principes geben § 2 ein der Mathematik entnommenes Bild. In Bezug auf die Erklärung der Sinneswahrnehmungen bieten die Principes und die Monadologie mehr als die andern Leibnizischen Schriften. Wenn Leibniz auch einmal[1]) angedeutet hat, dafs bestimmte Organe notwendig seien, um „perceptions assez distinctes" zu geben, so ist diese Andeutung doch ganz vereinzelt und zeigt nicht so klar und deutlich, wie P 4 und M 25, die Funktion dieser Organe. Danach besteht diese darin, dafs sie mehrere Lichtstrahlen oder Luftwellen zusammenfassen und dadurch den „impressions du relief et du distingué" verleihen. Die Zurückweisung einer mechanischen Erklärung der „perceptions" durch

[1]) E 181 a.

das Bild der Maschine fehlt zwar den Principes, findet sich aber M 17 und 18, ebenso findet sich das Fensterbild, das die Unmöglichkeit des „influxus realis“ dartun soll, nur in der Monadologie, 7.

Auch in bezug auf die Lehre von der prästabilierten Harmonie bieten Monadologie und Principes das, was der Théodicée fehlte. Ja, die Monadologie geht noch über das hinaus, was wir in andern Schriften fanden, indem sie aus dem Prinzip des zureichenden Grundes beweist, warum eine Monade das ganze Universum mit ihren perceptions umfassen mufs. Es ist nicht der mindeste Grund vorhanden, der das „représenter“ einer Substanz irgendwie einschränken könnte; also müssen sich ihre Beziehungen ins Unendliche erstrecken. Daher kann es in bezug auf die perceptions nur qualitative, keine quantitativen Unterschiede geben.

Dafs in bezug auf die Körperlehre den Principes wie der Monadologie die dynamische Begründung, das Eingehen auf die Lehre von der Materie fehlt, ist schon erwähnt. Beide aber bieten deutlich die in der Théodicée vermifste Lösung des Problems, wie durch die vorstellende Tätigkeit einer Zentralmonade die Einheit des Körpers geschaffen wird, und zeigen, wie dieser wegen des „flux continuel“ seiner Teile nur „être de raison“ sein kann, P 3, M 62, 67, 71, 72.

Die Erklärung der Organisiertheit der Körper durch die gegenseitige Ein- und Unterordnung aller Monaden bieten beide Schriften. Wieder geht die Monadologie noch über das sonst, auch das von den Principes Dargebotene hinaus, indem sie diese noch genauer auf das vorstellende Wesen der Monaden gründet. Jede stellt das Universum dar, und da in diesem alles geordnet ist, mufs auch in den Perzeptionen Ordnung herrschen. So weit gehen auch die Principes und andere Schriften. Aber die Monadologie fährt fort: Deshalb mufs auch in dem Körper, der diese Perzeptionen vermittelt, Ordnung herrschen, 63, d. h. er mufs organisiert sein. Ebenso ist allein der Monadologie der Grundsatz eigen: „les composés symbolisent en cela avec les simples“, 61, wodurch auch der mechanische Zusammenhang der Körper auf den durch die „perceptions“ vermittelten der „substances simples“ zurückgeführt wird.

In den erkenntnistheoretischen Ausführungen gehen die Principes nicht so weit auf die Darlegungen der Grundprinzipien ein wie die Monadologie. Diese stimmt darin mit dem in der Théodicée Gebotenen völlig überein. Über die Théodicée hinaus enthalten Principes und Monadologie noch die nähere Erklärung der empirischen, auf Gedächtnis und Sinneswahrnehmungen beruhenden Erkenntnis. — Die Gottähnlichkeit der esprits wird auch in M 84, P 14 mehr aus den Voraussetzungen des Systems begründet als in der Théodicée. Sie wird daraus abgeleitet, daſs sie nicht nur Spiegel des Universums, sondern auch Gottes sind. — Beide Abhandlungen begründen die Unvergänglichkeit aller Wesen darauf, daſs das „représenter“ einer Substanz nicht aufhören dürfe, solange das Objekt der „représentations“, das Universum, existiere. Die Principes ziehen ebenso wie jene Äuſserung Leibnizens an Hartsoeker den Schluſs, daſs, da „perceptions“ des aufs Schönste geordneten Universums nicht „confuses“ bleiben dürften, somit ein Wiederanknüpfen an den einmal besessenen Grad geistigen Lebens, ein „redevelopment des perceptions“ stattfinden müsse. Aber auf das eigenartige Weiterleben der esprits nach dem Tode gehen weder die Principes, noch die Monadologie ein. Sie setzen es aber doch als selbstverständlich voraus, da auch sie ein zukünftiges Leben mit Lohn und Strafe, ein Erreichen der Ziele des Gottesstaates durch die naturgesetzliche Entwicklung annehmen. — Die Freiheitslehre, als Grund des moralischen Handelns, findet in beiden Schriften keine Darstellung, ja sogar das Wort Spontaneität fehlt ihnen. Es ist wohl kaum anzunehmen, daſs Leibniz gegen Ende seines Lebens diese Anschauung aufgegeben hätte. Es erklärt sich diese Eigentümlichkeit vielleicht daraus, daſs die Principes überhaupt keinen irgendwie polemischen Charakter tragen, also auch an der Polemik gegen den „influxus realis“ nicht interessiert sind, Leibniz sich also in ihnen mit einer positiven Darstellung des idealen Zusammenhangs, der idealen gegenseitigen Einwirkung, begnügen kann. Die Monadologie sichert die Substanz dagegen entschieden gegen alle äuſseren Einflüsse. Daſs sie nicht weiter auf die Freiheitslehre eingeht, beruht wohl darauf, daſs sie ihr selbstverständliche Voraussetzung ist. Es würde dem starken ethischen Interesse, das sie in ihrem

Schlufs an den Tag legt, völlig widersprechen, wenn diese Lehre aufgegeben worden wäre. Es würde gar nicht zu verstehen sein, wie sie sich auf die theologischen Spekulationen über Gottes „volonté antécedente“ und „conséquente“ zur Begründung eines ethisch-religiösen Verhaltens stützen könnte. Auch die Principes könnten in ihrer Lehre vom Gottesstaat unmöglich über das hinausgehen, was Théodicée und Monadologie darbieten und behaupten, dafs das höchste Glück nicht in einer erlangten Vollkommenheit, sondern in dem Streben, dem beständigen Fortschritt bestehe, wenn nicht auch hier die Lehre von der Freiheit, die eine sittliche Verantwortlichkeit begründet, im Hintergrunde stünde.

Wie die Principes und die Monadologie in der Lehre vom Gottesstaate eine ebenso stark religiös-ethische Tendenz zeigen wie Théodicée, so entsprechen sich die drei Schriften auch in der Auffassung von Gott. Hinzuzufügen ist nur noch, dafs die Monadologie den Gottesbeweis a priori so vervollständigt, dafs er in Leibniz' Sinne nicht nur moralisch, sondern auch logisch zwingend wird. Sie hat das Moment gefunden, das die „possibilité“ des Gottesbegriffs a priori sichert. Gott ist ihr das schlechthin grenzenlose Wesen, seine Idee enthält keine Negation, somit keinen Widerspruch. Nichts in noch aufser ihm kann ihm Schranken setzen. Also ist er möglich. Mithin kann sein Dasein a priori behauptet werden. Ferner sucht die Monadologie Gottes Schöpfertätigkeit durch das eigenartige, sonst weder bei Leibniz selbst, noch bei andern Schriftstellern sich findende Bild der „fulgurations“ zu erläutern. Es geht über den Vergleich mit dem Ausstrahlen hinaus, in dem sich eine Anknüpfung an orientalische und christliche Spekulation findet, wonach aus Gott, dem Urlichte, das Universum ausgestrahlt wird. Denn aufser dem Leuchten ist das kraftvoll Plötzliche charakteristisch für den Blitz. Eine Art Parallele hierzu bietet vielleicht die Anschauung der Valentinianer, nach der das Urwesen, die *μονότης* oder *μόνας* alles Bestehende durch ein *προβαλλειν* aus sich hervorbringt.[1])

Auch der Vergleich mit den Principes und der Monadologie bestätigt demnach im wesentlichen das in der vorhergehenden

[1]) Zeller, Philosophie der Griechen. V S. 439.

Untersuchung gefundene Resultat. Auch hier finden wir keinen Gegensatz zu den philosophischen Darlegungen der Théodicée. Diese entsprechen also den sonstigen Leibnizischen Lehren. Ja, es läfst sich aus ihnen in gewissem Mafse ein Bild seiner Philosophie gewinnen. Allerdings müssen wir dabei auf das grofse Ganze sehen. Wenn wir das Leibnizische Bild von der Maschine auf seine Philosophie anwenden, so können wir sagen: Die Théodicée führt uns von aufsen an sie heran, läfst uns einen Eindruck von der Gröfse des Ganzen, von dem Aufbau seiner Hauptteile gewinnen, zeigt uns auch manche Einzelheiten, aber in das eigentliche Getriebe gewährt sie uns keine rechte Einsicht. Schriften, wie die Principes und die Monadologie suchen uns dagegen auch das exakte Ineinandergreifen der kleinen und kleinsten Teile begreiflich zu machen, und geben so wenigstens einen Hinweis auf die treibende Kraft des Ganzen. Diese findet ihre Erläuterung nur in mehr dynamisch-mathematisch angelegten Schriften, wie z. B. dem „Discours“, dem „Nouveau Système“ und seinen „Eclaircissements“, in der Abhandlung „De ipsa natura“. Die Théodicée geht von landläufigen Anschauungen, dem erfahrungsgemäfs Gegebenen aus und läfst uns dabei hin und wieder einen Blick in die dahinter liegenden Zusammenhänge tun, während jene andern Schriften alle von dem ausgehen, was den Erscheinungen zugrunde liegt. Sie versuchen, den „point de vue“ zu geben, von dem aus man mit möglichst viel deutlichen Vorstellungen das Universum umfassen kann, einen Standpunkt, der dem göttlichen so ähnlich ist wie möglich. In der Théodicée ist die Philosophie, wie man fast sagen möchte, „ancilla theologiae“; jedenfalls geht sie einen wesentlich durch diese bestimmten Weg; sie kommt dabei nur soweit zur Geltung, wie es die praktischen Zwecke erforderlich machen. In den andern genannten Schriften schlägt sie selbständig ihre eigne Richtung ein. Das Ziel, zu dem sie gelangt, ist allerdings auf beiden Wegen das gleiche. Die „Principes de la nature“ dienen den „Principes de la grâce“, die Welt mufs betrachtet werden als Grundlage für die Entwicklung des Gottesstaates.

V.

Anhang:

Ergänzung und Korrektur der Leibnizischen Zitate in der Monadologie.

Eine Reihe von Beobachtungen legen den Gedanken nahe, dafs die Monadologie sich an einen mit Leibnizens Lehren bekannten Leser wendet. So wird z. B. der Begriff der Monade ohne weitere Erläuterung eingeführt, § 8 läfst der Ausdruck „le plein étant supposé“ auf Bekanntschaft mit dem Kontinuitätsprinzip schliefsen, das „je prends pour accordé“, § 10, das Fehlen jeder Erläuterung des „représenter“ in seiner Anwendung auf die „perceptions“, § 14, das Beispiel des Todes als eines Zustandes, in dem die Seele nur unbewufste „perceptions“ hat, § 21 u. a. mehr beweisen, dafs Leibniz eine gewisse Kenntnis seines Systems voraussetzt. Die eigenhändigen Hinweise, die Leibniz in der einen Handschrift der Monadologie auf die Théodicée gegeben hat, lassen vermuten, dafs es ein Leser dieses Werkes war, dem die Monadologie eine klarere und tiefere Auffassung des Leibnizischen Systems geben sollte. Die Eigenart der Théodicée in bezug auf die philosophischen Lehren Leibnizens, die die vorige Untersuchung ergeben hat, bestätigt diese Auffassung, denn sie macht begreiflich, dafs Leibniz seinen philosophisch interessierten Freunden auf mancherlei Fragen und Bedenken Auskunft geben mufste. Die Briefwechsel mit Remond de Monmort und Bourguet z. B. bieten deutliche Beweise dafür. Aber die Leibnizischen Hinweise allein bieten doch kein rechtes Bild der Beziehungen zwischen Monadologie und Théodicée. Es ist oft befremdlich, wie wenig innerlich die sachlichen Übereinstimmungen beider Schriften an den angegebenen Stellen sind. Es gibt Stellen, wo eine solche überhaupt nicht zu entdecken ist. So ist z. B. bei M 17, Th. Pref. *** 2 b angegeben; Erdmann und Boutroux[1]) geben E 474 a an, Gerhardt S. 37, was dem entsprechen würde, Habs

[1]) Leibnitz: La Monadologie, publiée d'après les Manuscrits par Emil Boutroux.

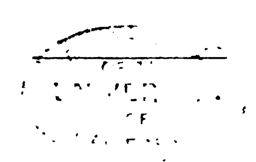
in seiner Übersetzung § 29 des Vorworts, was E 475 b gleichkäme. Aber der gleiche Gedanke wie M 17 ist an keiner der genannten Stellen zu finden. Nur das Wort Méchanique E 475 entspricht M 17. In M 17 handelt es sich aber um Zurückweisung einer mechanischen Erklärung der „perceptions“, E 475 heifst es, mechanische Gesetze seien ausreichend, die Bildung der Tierkörper zu erklären. Ebenso wenig findet sich Übereinstimmung zwischen M 41 Th. 22, M 11 Th. 396; eher könnte man an M 10 u. Th. 396 denken. Überhaupt sind die Parallelen im ersten Teil der Monadologie sehr wenig zahlreich und stark. Dagegen ist es bei manchen Stellen ganz erstaunlich, dafs Leibniz ziemlich grofse Übereinstimmung unerwähnt läfst. So ist z. B. § 291 der Théodicée, der doch in kurzer Zusammenfassung so wesentliche und mit den Lehren der Monadologie so übereinstimmende Darlegungen enthält, überhaupt nicht aufgeführt. Die Paragraphen D 2, D 4, D 44, Th. 2, 200, 289, 300, 310, 357, 393 enthalten sicher ebenso starke Berührungen mit den Lehren der Monadologie wie die meisten der angegebenen, ohne dafs sie genannt würden. Von einer Angabe der Beziehungen zu den drei letzten Nachträgen hat Leibniz ganz abgesehen. Man gewinnt den Eindruck, als ob er der Übereinstimmung mit den Darlegungen der Théodicée im ganzen bewufst, die Nachweise der Berührungen im einzelnen nur flüchtig und obenhin gegeben hätte.

In der nachstehenden Tabelle ist der Versuch gemacht, die wirklichen Beziehungen zwischen beiden Schriften zu veranschaulichen. Von Leibniz angegebene Paragraphen der Théodicée, die keine oder doch kaum erkennbare Beziehungen zu den betreffenden Paragraphen der Monadologie enthalten, sind mit einem Fragezeichen versehen worden. Stellen mit sachlichen Berührungen, die Leibniz selbst nicht gegeben hat, sind durch **fette** Schrift kenntlich gemacht worden.

Tabelle.

Monadologie		Théodicée
1		D 10
2		—
3		—
4		89
5		372
6		90, 396
7		—
8		—
9		105
10		396
11		396 (?), 400, 87, E 642 b § 16
12		—
13		393, 396
14	291	—
15		—
16		—
17		E 474 a od. b = G VI 37 (?), ebenso wie E 475 b u. Habs § 29 (?)
18		87, 296, 328
19		—
20		64
21		—
22		360, 64
23		401—403
24		—
25		—
26		D 65
27		—
28		D 65
29		D 1
30		E 469 a, E 636 b, D 1, 289
31		44, 196 (?) [G VI 612 gibt 169 an] (?), E 637 b
32		44, 196
33		170, 174, 189, 280—282, 367, Abr. Obj. 3, D 2, D 3, E 637 a, E 641 b
34		—
35		[36, 37, 44, 45, 49, 52, 121, 122, 337, 340—44] von Boutroux zu § 35, von G u. E zu § 36 gesetzt
36		36, 37, 44, 45, 49, 52, 121, 122, 337, 340—44, C 99, 173
37		E 637 b
38		7, 187, 192, 389
39		—
40		C 4—6
41		E 469 a, 22 (?), 33, 204, 147, C 10
42		20, 27—30, 153, 167, 377, 380, 31, 388, D 61, C 10, C 12, C 69—71
43		20, 184, 189, C 8
44		184—189, 335, 336
45		—
46		180—184, 185, 335, 351, 380, E 470, E 473 b, E 646 a, 121, 177, 186, 344
47		382—391, 393, 395, C 9—11

Monadologie	Théodicée
48	7, 149, 150, 87, **E 469 a**
49	32, 66, 386 (?), **64, 289, 310**
50	**66**
51	9, 54, 55—66, 201, Abr. Obj. 3, 7, **291, 300, 310, C 44**
52	66
53	8, 10, 44 (?), 173 (?), 196 ff., 225, 414—16, **52, E 646 b —647 b, C 77**
54	74, 167, 350, 201, 130, 352 (?), 345 ff., 354 (?), **C 120, C 136, E 688 b § 7**
55	8, 78, 80 (?), 84 (?), 119, 204 (?), 206 (?), 208, Abr. Obj. 1 u. 8, **116, 228, E 638 b § 6, C 41**
56	130 (?), 360, **357**
57	[G VI 616 gibt § 147] (?), **291**
58	120, 124, 241, 214, 243, 275 (?), **200, 208, 211**
59	—
60	**357**
61	**9, D 19, 360**
62	400 (?), **291**
63	403, **291**
64	134 (?), 146 (?), 194 (?), 403
65	D 70, 195
66	**195**
67	—
68	—
69	E 475 b, **477 a**
70	—
71	—
72	90, 124
73	—
74	89, 86, E 475 b, 90, 187 (?), 188, 403, 397, **E 475 b, E 476 a, E 477 a, C 81—85**
75	**C 81**
76	90
77	**90**
78	E 476 a, 340, 352, 353, 358, **E 477 b**
79	**400, 62**
80	E 477 a, 22, 59, 60, 61, 62, 66, 345, 346, 354—55
81	**E 477 b, 400**
82	91, 397, **C 81**
83	147, **C 120, C 122, E 638 a § 6**
84	—
85	146, Abr. Obj. 2, **123**
86	**78, 109**
87	62, 74, 118, 248, 112, 130, 247, **91**
88	18 ff., 110 (?), 244—45, 340
89	**112**
90	134 (nach E u. G), E 469 a u. b, 278, **78, 221, 268, C 144**



Druck von Ehrhardt Karras, Halle a. S.

Berichtigungen.

Seite	Zeile	lies:	statt:
Seite 5,	Zeile 6	lies: sein	statt: ihr
„ 15,	„ 25	„ Descartes'	„ Descartes
„ 27,	„ 1	„ extrinseca“.	„ extrinseca“?
„ 43,	„ 22	„ pluribus	„ pluris
„ 45,	„ 22	„ derivativae	„ derivatives
„ 47,	„ 2	„ percipit	„ percepit
„ 47,	„ 18	„ aggregationem	„ aggregatione

